WILHELM GOTTLIEB TENNEMANN

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

F03009

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1970

Digitized by Google

Geſchichte

der

Philoſophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem öffentlichen Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Marburg, der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu München correſpondirendem, der Akademie nützlicher Wiſſenſchaften zu Erfurt, der lateiniſchen und mineralogiſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Achter Band.

Erſte Hälfte.

Leipzig, 1810.

bei Johann Ambroſius Barth.

Digitized by Google

Bel
T3
v.2, pt.1

Digitized by Google

Vorrede.

Der achte Band, der die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie vollſtändig in ſich faſſen ſollte, mußte in zwei Hälften getheilt werden. Denn wegen des reichen Stoffs, welchen dieſer lange Zeitraum von ſechs Jahrhunderten, der ſonſtigen Unfruchtbarkeit ungeachtet, darbot, würde dieſer Band in ein ſehr unproportionirliches Verhältniß zu den übrigen getreten ſeyn, wenn er die ſcholaſtiſche Philoſophie unzertrennt in ſich gefaßt hätte.

Ich erwarte nicht, daß das gelehrte Publicum über dieſe Abänderung, die nicht den Plan ſelbſt, ſondern nur die äußere Form betrifft, Unzufriedenheit äußern werde. Es verliert nicht das geringſte. Die zweite Abtheilung, wovon ſchon ein großer Theil gedruckt iſt, wird unverzüglich der erſten folgen, und vielleicht nicht einmal die künftige Meſſe erwarten. Dagegen könnte vielleicht mit mehr Recht darüber Beſchwerde geführt werden, daß ich nicht durch größere Sparſamkeit geſorgt habe, daß ein mäßiger Band die vollſtändige Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie faſſen könnte, welches dem Bedürfniß und dem Intereſſe der Leſer beſſer zugeſagt haben würde. Ueber dieſen Vorwurf kann ich mich nun wohl am leichteſten rechtfertigen. Die Einheit des

Planes erforderte durchaus dieſe Ausführlichkeit. Der Gang der wieder auflebenden Literatur und Wiſſenſchaft, die in einander eingreifenden Schickſale der Theologie und Philoſophie, die Charakteriſirung der Denker dieſer Zeiten nach den Quellen, woraus ſie ſchöpfen, nach dem Umfange des Stoffs, und nach der Art und Beſchaffenheit der Bearbeitung deſſelben, der Einfluß der früheren Denker auf die ſpäteren, der Fortgang in der Speculation, von der materiellen und formellen Seite betrachtet — alles dieſes gehört weſentlich zur Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Die Männer, welche in dem Mittelalter als Denker eine Rolle ſpielten, haben ſich weniger durch ſyſtematiſchen, als durch ſubtilen analytiſchen Geiſt ausgezeichnet; daher läßt ſich ihre Eigenthümlichkeit nicht ſo, wie bei andern Denkern, durch Nachweiſung ihres Gedankenganges in der Kürze darſtellen. Da endlich dieſe Denker, zum Theil mit Recht, zum Theil mit Unrecht, und größtentheils nicht durch eigne, ſondern durch die Schuld ihres Zeitalters, als leere Grübler und ſubtile Grillenfänger verſchrieen ſind, ſo iſt es die Pflicht des Geſchichtſchreibers, die Spuren eines philoſophiſchen Geiſtes, die richtigen Anſichten, die Entdeckungen, die ſie in dem Geiſte ihres Zeitalters machten, die Hinweiſungen auf reifere Einſichten ſpäterer Jahrhunderte, und mit einem Worte das, was der große Leibnitz die Goldkörner unter den Schlacken nannte, ſorgfältig aufzuſuchen und zu ſammeln, und ſo auch ſie den Antheil an Ruhm und Bewunderung finden zu laſſen, den ſie wirklich verdient haben. Die Belege, die von dem allen beigefügt werden mußten, und die hier um ſo nöthiger waren, je ſeltener und nicht

in

in Jedermanns Händen die Schriften der Scholaſtiker ſind, und je mehr ſie zur Charakteriſtik des Zeitalters und der Manier im Philoſophiren beitragen, wird man nicht gern miſſen, obgleich durch ſie die Bogenzahl vermehrt worden iſt.

Vielleicht gibt es Leſer und Beurtheiler, die nicht eine zu große Ausführlichkeit, ſondern im Gegentheil, wenigſtens an manchen Seiten Armuth und Dürftigkeit, und überhaupt einen Mangel an Ebenmaß, welches Ausführlichkeit und Kürze auf zweckmäßige Weiſe verbindet, zu tadeln finden. Ich bin nicht ſo ſtolz, daß ich mir den Glauben einfallen laſſen ſollte, eine ganz tadelloſe Arbeit vollbracht zu haben, und bin mir wohl bewußt, daß, ungeachtet meines eifrigen Strebens, dieſen Theil der Geſchichte der Philoſophie aufzuklären, der Erfolg weit hinter dem Wunſche geblieben iſt. Ich ſehe jetzt ſchon ein, daß hier und da Manches abgekürzt, Manches weiter ausgeführt ſeyn ſollte; daß es noch viele Lücken gibt, die ein größerer Fleiß hätte ausfüllen können; daß der Gang der philoſophirenden Vernunft zuweilen noch ſchärfer, beſtimmter, eingreifender und umfaſſender hätte gezeichnet werden müſſen; daß manche vermeidliche Wiederholungen vorkommen; und lege daher gern das Geſtändniß nieder, daß ich mir ſelbſt bei den vorhergehenden Theilen wenig Genüge gethan, mit dieſem aber am allermeiſten unzufrieden zu ſeyn Urſache finde, wenn auch manche Seiten dieſer dunkeln Geſchichte ein beſſeres Licht gewonnen haben, und vorzüglich der Zuſammenhang verſchiedenartiger, einander durchkreuzender Tendenzen mehr hervorgehoben

worden

worden iſt. Es iſt dieſes eine Folge von der Beſchaffenheit des Stoffs, der Quellen, mit welchen dieſe Geſchichte zu thun hat, kurz von den eigenthümlichen Schwierigkeiten, die beſonders in meiner Lage ſich vergrößerten. Wenn ich Einiges von dieſen beſonderen Umſtänden hier anführe, ſo will ich dadurch das Urtheil der gelehrten Beurtheiler keinesweges beſtechen, noch ihren Blick von den wirklichen Mängeln dieſes Werkes abziehen, ſondern nur es ihnen leichter machen, Strenge mit Nachſicht, Gerechtigkeit mit Humanität zu verbinden.

Eine vollſtändige Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters auszuarbeiten, dürfte kaum die Lebensdauer und der eiſerne Fleiß Eines Menſchen hinreichen. Man müßte die große Menge von bedeutenden, merkwürdigen, wichtigen und intereſſanten Männern, welche die Stralen der ſich verbreitenden Aufklärung theilweiſe in ſich aufnahmen, und auf mannigfaltige Weiſe reflectirten, und in dem Mittelalter irgend eine Rolle geſpielt haben, nach ihrer ganzen Individualität kennen, den Zuſtand der Literatur, die Entwickelung der Vernunft, die mannigfaltigen Stoffe und Erregungsmittel, die Kanäle, aus welchen jene zum Theil aus entfernten Landen in die Abendländer geleitet wurden, die verſchiedenen Modificationen, die die fremden Ideen erhielten, und die mannigfaltigen Combinationen, die ſie veranlaßten, mit der größten Vollſtändigkeit und Beſtimmtheit aus den Hauptquellen erforſcht, und ſo ſich einen großen, beinahe unüberſehbaren Stoff geſammlet, nicht allein die philoſophiſchen und theologiſchen Werke der Scholaſtiker

ſelbſt

ſelbſt, welche ſelbſt eine kleine Bibliothek bilden, ſondern auch die gleichzeitigen gedruckten und noch in Handſchriften vorhandenen geſchichtlichen Werke und Urkunden durchgeleſen haben, ehe man ſich an das gigantiſche Unternehmen wagen könnte, eine vollſtändige, in keinem Theile überladene, aber auch nicht mangelhafte, durchgängig klare, pragmatiſche und lehrreiche Geſchichte der Scholaſtiſchen Philoſophie auszuarbeiten. Wer könnte ſich aber die Hoffnung machen, daß ſein Lebensfaden nicht früher ablaufen werde, als dieſe vorbereitenden Arbeiten geendigt worden? Wer könnte ſich entſchließen, ſich lebendig unter die Ruinen der Scholaſtik zu vergraben? Wer trauet ſich die eiſerne Geduld zu, jene ungeheuern Bände des trocknen Denkens durchzugehen, ohne Ermattung und Abſpannung der Aufmerkſamkeit? Und wo findet ſich wohl endlich der ganze Apparat, der dazu gehöret, an einem Orte zuſammen? Vielleicht nicht einmal in der reichſten Bibliothek Europas, in der Pariſer.

Da dieſes Ideal der Geſchichte ſchwerlich je ganz, wenigſtens erſt nach einer Reihe von ſpeciellen Bearbeitungen einzelner Theile, menſchlichen Kräften erreichbar iſt, ſo blieb mir nach dem Maße meiner Kräfte und Hülfsmittel nichts anderes übrig, als der Verſuch einer Geſchichte, welche nur die allgemeinen charakteriſchen Zuge des Philoſophirens in dem Mittelalter, in Verbindung mit den zur Anſchaulichkeit erforderlichen individuellen, darſtellte. Dieſe Idee, welche in einem großen Abſtande hinter jenem Ideal zurückbleibt, könnte aber ſelbſt nur dann mit einiger Vollkommenheit ausgeführt

führt werden, wenn die Ausführung das Resultat der vollständigsten anschaulichen Erkenntniß des gesammten Mittelalters wäre. Denn nur unter dieser Voraussetzung könnte sie Deutlichkeit und Klarheit, Vollständigkeit mit abgemessener Kürze, durchgängige Einheit und Harmonie, und ein vollständiges Ebenmaß vereinigen, und ein Werk seyn, welches aus Einem Gusse, nicht durch allmäliges Hinzufügen einzelner Theile entstanden ist.

Der Mangel an dem erforderlichen Bücherapparat hat mir besonders die Ausführung meines Plans erschwert. Die Werke der Scholastiker sind nicht in jeder Privatbibliothek anzutreffen, in meiner kleinen Büchersammlung fehlen sie gänzlich. Die hiesige Universitätsbibliothek hat nur wenige davon aufzuweisen. Ist doch selbst die reiche Göttinger Bibliothek in diesem Fache ziemlich arm. Indessen muß ich mich noch glücklich preisen, daß ich von derselben, so wie von der Giesser, mit einigen Hauptwerken unterstützt worden bin, wofür ich dem Herrn Generalstudien-Director Baron v. Leist und Herrn Geheimenrath Schmidt in Giessen sehr verpflichtet bin. Die treffliche Büchersammlung des Herrn Consistorialraths Münscher und Wachler bot mir ebenfalls manche schätzbare Werke zum Gebrauch dar. Bei aller liberalen Unterstützung, die mir zu Theil wurde, für welche ich öffentlich meinen wärmsten Dank abstatte, fehlte mir dennoch eine große Anzahl von Schriften, die ich, unter den gegenwärtigen Posteinrichtungen, von entlegenen Orten nicht ohne zu großen Kostenaufwand hätte erhalten können. Daher sahe ich mich

Digitized by Google

mich mehr als einmal genöthiget, mich an die Nebenquellen zu halten, und beſonders aus Tiedemanns Geiſt der ſpeculativen Philoſophie die mir fehlenden Materialien zu ſchöpfen. Dieſes Werk hat beſonders in dieſem Theile großen Werth durch die zweckmäßigen Auszüge der wichtigſten ſpeculativen Ideen aus den vornehmſten Werken der Araber und Scholaſtiker. Ungeachtet Tiedemann auch zuweilen zu klagen hatte, daß er manche Werke, ihrer Seltenheit wegen, ſich nicht verſchaffen konnte, ſo iſt dies doch ſeltener der Fall, und das Glück hat ihn in dem Zuſammenbringen des Apparats auf eine vorzügliche Weiſe begünſtiget. Da übrigens dieſer Schriftſteller mit muſterhaftem Fleiß die Bücher, die ihm zu Gebote ſtanden, benutzt hat, und ſeine Darſtellung, mit wenig Ausnahmen, treu iſt, ſo konnte ich um ſo eher in den Fällen, wo keine andere Aushülfe in Bereitſchaft war, ſeine Arbeit als Nebenquelle benutzen.

Ich kann bei dieſer Gelegenheit die Freude nicht unterdrücken, welche jeden Gelehrten Weſtphalens bei den glücklichen Ausſichten einer vollkommenern Organiſation der literäriſchen und wiſſenſchaftlichen Anſtalten des Königreichs Weſtphalen ergreifen muß. Es iſt von der Liberalität der Regierung und der unermüdeten Thätigkeit des Miniſters des Innern Herrn Grafen von Wolffradt und des Generalſtudien-Directors Herrn Barons von Leiſt zu erwarten, daß die Göttinger Bibliothek, die ſchon eine Zierde von Deutſchland war, durch die Bereicherungen aus der Wolfenbüttler und Helmſtädter zu einem noch weit höheren

Grade

Grade von Vollkommenheit gelangen wird. Wahrſcheinlich wird ſie dann auch in der Literatur des Mittelalters ſich einer großeren Vollſtändigkeit zu rühmen haben, als bisher der Fall war; denn in den aufgehobenen Klöſtern, beſonders dem berühmten zu Corvey, findet ſich wahrſcheinlich noch ein ſolcher bedeutender Vorrath von der Literatur des Mittelalters, daß nicht allein die Göttinger Bibliothek ihre Lücken damit ausfüllen kann, ſondern auch noch mancher Zuwachs für die Bibliotheken zu Halle und Marburg übrig bleibt. Dieſe Werke haben nur noch Brauchbarkeit für Univerſitätsbibliotheken, in denen ſie unentbehrlich ſind, und eine Vereinigung der vereinzelten Schätze an einem Ort kann nur für den wiſſenſchaftlichen Gebrauch erſprießlich werden.

Außer dem, daß ich mehrere Werke ganz entbehren mußte, erſchwerte noch der Umſtand, daß ich nicht den ganzen Apparat zu gleicher Zeit bei mir zum Gebrauche hatte, ſondern ihn nur nach und nach erhalten konnte, die Arbeit außerordentlich. Denn nur unter der Bedingung, daß man Alles erforderliche beiſammen hat, iſt es möglich, die ganze Topik der Scholaſtiker mit einem Blick zu überſehen, und die Puncte ausfindig zu machen, in welchen die Scholaſtiker mit einander übereinſtimmen, oder von einander abweichen, und auf dieſe Art den Gang der Speculation vollſtändig zu zeichnen, ohne in Wiederholungen zu verfallen.

Ich überlaſſe es den Gelehrten, die ſich für die Geſchichte der Philoſophie intereſſiren, deren Urtheil bisher

bisher Belohnung für meine Arbeit und Aufmunterung für die Fortsetzung war, zu beurtheilen, in wie fern diese Beschränkung in den äußeren Hülfsmitteln auf ihre Nachsicht in Ansehung der Fehler, die sie häufig genug finden werden, Ansprüche habe, so wie die Ausgleichung der Unvollkommenheiten mit dem Gewinn, welchen diese unvollkommene Arbeit für die Kenntniß und Beurtheilung der Philosophie des Mittelalters haben konnte. Denn ohne alle Anmaßung, der ich feind bin, darf ich doch wohl bekennen, daß die Mühe, welche mich dieser Theil der Geschichte, sowohl in Rücksicht auf die Sammlung des Stoffs, als in Rücksicht auf die Bearbeitung und Anordnung desselben, gekostet hat, nicht ganz verloren gewesen ist. Es wird mich freuen, wenn das Urtheil der Kenner diese Ueberzeugung mir stehen läßt, und besonders dem Streben, die Scholastik im Allgemeinen zu charakterisiren, bestimmtere Abschnitte für ihre Geschichte in wesentlichen Stufen ihrer Fortbildung festzusetzen, die allgemeinen und individuellen Ansichten und Tendenzen in jeder Periode darzustellen, und die einzelnen Denker genauer zu charakterisiren, nicht allen Werth abspricht.

Es sey mir erlaubt, hier noch einige Worte über die Beurtheilung einiger Theile dieses Werkes in einigen kritischen Blättern zu sagen, welche im Ganzen für mich ehrenvoll ist, aber doch zugleich auch manchen Tadel ausspricht, den ich nicht verdient zu haben glaube, und was noch mehr zu bedeuten hat, leicht eine falsche Ansicht über die Sache verbreiten könnte. Ich will nicht polemisiren, was ich nicht liebe, sondern nur kurzlich diejenigen Puncte auseinandersetzen, in welchen die Recensenten,

censenten, wie es mir dünkt, geirrt haben. Da es, wie ich mit Recht vermuthe, Männer sind, welche durch ihre Talente, ihre Verdienste und ihr Interesse für Wahrheit Achtung verdienen, so wird die einfache, ruhige, von aller Leidenschaftlichkeit entfernte Darstellung abweichender Gesichtspuncte und Grundsätze hinreichend seyn, die Trennung, die zwischen uns obwaltet, aufzuheben, und auch dem übrigen denkenden Publicum Veranlassung geben, durch reifes Urtheil die Sachen abzuwägen, wenn es nicht schon aus Vorurtheil Partei genommen hat.

In den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur für Theologie, Philosophie und Pädagogik, 3 Jahrg. 2 Heft. S. 57 — 76 ist der Anfang einer Beurtheilung der sämmtlichen sieben Bände gemacht worden, deren Fortsetzung ich bisher vergeblich erwartet habe. Sie spricht ihre Zufriedenheit mit einigen Theilen aus, tadelt andere aber desto mehr. Daß ich die Jonier nicht verstanden, die tiefe in den Zahlen verborgene Weisheit des Pythagoras nicht gefaßt, eine völlige Unwissenheit in dem Allerwesentlichsten, was den weisen Sokrates angeht, verrathen habe; daß mir der künstlerische Sinn von Platos exoterischer Philosophie, noch mehr aber der rein speculative der esoterischen verschlossen geblieben — dies ist ein Unglück, welches mir mit so vielen Andern begegnet ist, über welches ich mich um so eher trösten kann, weil Andere doch auch etwas Besseres noch in meinem Buche gefunden haben. Aber weit wichtiger ist mir, was der Recensent im Allgemeinen über den Gesichtspunct des ganzen Werkes sagt, weil

weil es zu ſehr in das Weſen der Geſchichte der Philoſophie eingreift. Um ſo mehr muß ich bedauern, daß er mit ſo wenig Klarheit ſeine Zurechtweiſung dargelegt hat, daß ich ausrufen muß: Davus sum, non Oedipus. Er tadelt, daß die Erklärung der Geſchichte der Philoſophie nicht erſchöpfend ſey, da die Hauptſache, worauf es ankomme, der lebendige nothwendige Gang der Entwickelung jener Beſtrebungen, vergeſſen ſey; das Werden der Wiſſenſchaft iſt es, was hier betrachtet werden ſolle. Allein dieſes iſt es eben, was ich in der Erörterung des Begriffs vorzüglich herausgehoben, und in der Geſchichte ſelbſt zum Gegenſtande der Unterſuchung gemacht hatte. Man weiß daher nicht, worauf eigentlich der Tadel gehen ſoll, wenn er nicht etwa in dem Zuſatze enthalten iſt: deſſen (nämlich des Werdens der Wiſſenſchaft) jedes Element von Anbeginn her unzerſtörbar iſt. Nur die ſich ausführende Meinung des Einzelnen von ſich ſelbſt, daß es als ſolches ſo viel als alles gelte, treibt ſich auf ein Extrem, und verzehrt ſich ſelbſt, das Weſentliche aber des Einzelnen im Zuſammenhang des Ganzen kann nie vergehen. Es ſcheint, denn es iſt ſchwer, dieſe Worte in ein deutliches Urtheil zu bringen, das Princip des abſoluten Identitätsſyſtems dränge ſich hervor, nach welchem das abſolute Seyn im beſonderen Seyn ſich ins Unendliche offenbaret. Denn gleich darauf wird die kritiſche Manier, nach welcher die Geſchichte behandelt iſt, getadelt, und in der Folge mehrmals von der Begeiſterung der Philoſophie geſprochen, welche durch-

durchaus nicht aufgefaßt worden. Hierin offenbaret ſich eine totale Verſchiedenheit in der Anſicht von der Philoſophie, die ich nicht theilen kann; noch weniger kann ich der Aufforderung, die verſteckt in dem Tadel liegt, die neueſte Philoſophie zur Baſis der Geſchichte zu machen, Folge leiſten, da der Geſchichtſchreiber der Philoſophie kein Syſtem in die Geſchichte hineinbringen darf. Doch laſſen wir dieſen Recenſenten, der ſich nicht verſtändlicher hat machen wollen.

Beſſer ſteht es darin mit dem Recenſenten des 6 und 7 Bandes in der Allgemeinen Literaturzeitung, 1809. Nr. 48 und 49. 1810. Nr. 14 und 15. Die erſte Recenſion hat die Plotiniſche, die zweite die Philoſophie der Kirchenväter zum Gegenſtande. Was die erſte betrifft, ſo erklärt der Recenſent die Darſtellung des Plotiniſchen Syſtems für treu, deutlich und vollkommen genügend, um daſſelbe nach ſeinem Grund und Weſen kennen zu lernen, findet aber an der Kritik deſſelben viel auszuſetzen. Ich könnte mit jener Erklärung zufrieden ſeyn, ohne weiter auf den zweiten Punct zu achten (denn die Acten liegen da, das Publicum kann ſelbſt beurtheilen, ob die Folgerungen ſowohl, als die Grundſätze, wahr oder falſch ſind), wenn nicht der Tadel über die Kritik zuletzt noch eine grobe Verſündigung an dem hiſtoriſchen Stoffe mir über den Hals brächte. Darum muß ich etwas bei dieſen Vorwürfen verweilen. Zuerſt findet der Recenſent es nicht gut, daß vor der Darſtellung der Plotiniſchen Philoſophie eine Vergleichung derſelben mit der Platoniſchen vorausgeſchickt, und überhaupt in die

D...

Darſtellung die Kritik eingewebt worden, da ſie derſelben hätte folgen ſollen, weil es dem Leſer angenehmer, der Sache angemeſſener iſt, eine Lehre erſt zu prüfen, wenn man ſie kennt, und weil es dem Geſchichtſchreiber nicht zukömmt, durch eine nachtheilige Schilderung den Leſer zum voraus gegen einen noch nicht dargeſtellten Gegenſtand einzunehmen. Dagegen habe ich zwei Erinnerungen zu machen. Erſtlich, die Vergleichung iſt noch keine Kritik; ſie wäre es nur dann, wenn von mir das eine oder das andere Syſtem für das einzig wahre anerkannt worden wäre. Eine Vergleichung mit der Platoniſchen Philoſophie ſchien aber darum nothwendig zu ſeyn, nicht um über das Plotiniſche Syſtem das Urtheil zu ſprechen, ſondern den Leſer auf den rechten Geſichtspunct zu ſtellen, und die richtige Anſicht vorzubereiten. Die Plotiniſche Philoſophie hat viele Ideen und Berührungspuncte mit der Platoniſchen gemein, ſie iſt aus derſelben zum Theil gefloſſen, in den Zeiten ihrer Entſtehung und hernach ſehr oft für eine weitere, erſt ein klares Licht anzündende Ausführung derſelben gehalten worden. Dieſen Irrthum zu verhüten, ſollte dieſe Vergleichung dienen. Die Darſtellung der Plotiniſchen Hauptlehren läuft ohne Unterbrechung fort. Nur da, wo Plotin das Fundament ſeiner Lehre legt, begleite ich ihn mit einer Prüfung ſeiner Gründe. Dieſes ſtreitet nicht mit dem Weſen einer Geſchichte der Philoſophie. Jede Philoſophie, die ſich als wahre Wiſſenſchaft ankündiget, muß ſich als ſolche beglaubigen, ſie muß von etwas an ſich Gewiſſem ausgehen, und dieſes Gewiſſe zwar nicht beweiſen, denn dieſes iſt unmöglich, aber doch deduciren. Auch Plotin fühlte dieſes Bedurfniß, und ſuchte ſein

Syſtem

System zu begründen durch die Ueberzeugung, daß dieſes das einzige mögliche einer gewiſſen Vernunfteinſicht iſt. Dieſer Grund und die Deduction deſſelben konnte und mußte, unabhängig von dem darauf geſtützten Gebäude, geprüft werden, denn dieſes ſteht und fällt mit der Wahrheit oder Grundloſigkeit des Grundes, nicht aber kann dieſes durch den darauf folgenden Bau ſeine Gewißheit erhalten. Ich kann mich alſo nicht davon überzeugen, daß dieſes Verfahren ſelbſt verwerflich ſey. Zweitens. Der Recenſent ſpricht aber von einer nachtheiligen Schilderung, wodurch der Leſer gegen dieſes Syſtem, das er noch nicht kenne, eingenommen werde. Den Worten nach ſcheint dieſes mehr auf die Vergleichung, als auf die Kritik zu gehen; die letzte wird aber nicht ausgeſchloſſen. Das Nachtheilige kann nur in dem Unwahren und Grundloſen beſtehen, es mag nun auf einer abſichtlichen Verdrehung des Wahren, oder auf einer ſubjectiven Unfähigkeit, das Wahre zu faſſen, beruhen. Wir wollen ſehen, wie der Recenſent dieſe Beſchuldigung rechtfertiget. Von den vier Hauptunterſchieden, wodurch ich die Plotiniſche und Platoniſche Lehre getrennt hatte, werden nur drei angeführt; der vierte iſt mit Stillſchweigen übergangen. Der erſte Grundunterſchied — daß dem Plato Dialektik und Metaphyſik eins und erſter Grundſatz des Philoſophirens geweſen ſey, man könne das Ueberſinnliche als wahres Seyn, ſo wie auch den letzten Realgrund alles Seyns nur durch Denken, durch logiſchen Gebrauch der Ideen finden, Plotinus aber dagegen zu dieſem Behuf ein höheres Erkenntnißvermögen, welches über den wiſſenſchaftlichen Gebrauch der gemeinen

meinen Vernunft erhaben ſey, angenommen habe, — wird geläugnet, weil dem Plato Dialektik mehr, als Logik (Metaphyſik nämlich), und dem Plotin auch etwas Höheres, nämlich die Wiſſenſchaft der Dinge, dem Plato ferner das Denken, welches ſich auf die Ideen bezieht, das νοειν, keinesweges daſſelbe war, was wir unter dem logiſchen Verfahren verſtehen, und in den Ideen, wie Plotinus, reale und objective, der Vernunft unmittelbar gegebene Principien der Erkenntniß hatte. — Darin ſcheint uns der Recenſent das Wahre nicht genau geſondert zu haben. Daß νοειν, denken, allerdings nichts andres iſt, als ein logiſches Verfahren mit Begriffen, aber angewandt auf das wahre Seyn, auf die Dinge an ſich, dieſes hat Plato ſo oft und ſo deutlich geſagt, daß wir uns wundern müſſen, wie das Gegentheil ſo geradezu, ohne Beweis, als verſtehe es ſich von ſelbſt, behauptet werden ſolle. Man leſe nur Phaedrus S. 361 seq. de Republ. VII. S. 163. 167. Phaedo S. 220. 230. Was den Plotin betrifft, ſo iſt nicht zu läugnen, daß er zuweilen, z. B. Enn. 1. l. 3. c. 4. 5. die Dialektik nicht für das Organ, ſondern für die Philoſophie ſelbſt hält, und darin mit dem Plato auf demſelben Standpunkte ſich befindet. Und dieſes iſt kein Wunder, da er in dieſer Abhandlung durchaus Platoniſche Ideen darſtellt, dieſe Abhandlung auch früher geſchrieben hat, ehe er eigentlich mit ſeiner θεωρια auf das Reine gekommen war. Aber in den ſpäteren Abhandlungen iſt es unverkennbar, daß er über die Vernunft, welche dem Plato das Vermögen des Denkens, τα νοειϛθαι, τα διαλεγεϛθαι, mit einem Wort, das höhere Erkenntnißvermögen ſelbſt

iſt, ein anderes höheres Erkenntnißvermögen, ein inneres Licht, oder die intellectuelle Anſchauung des tranſcendenten denkbaren Lichts, ſetze. Enn. V. l. III. c. 8. Enn. V. l. V. c. 7. 8. So wie es ein doppeltes Sehen des Auges gibt, wovon das eine auf den ſichtbaren Gegenſtand gehet, das andere nicht mehr auf eine ſichtbare Geſtalt, ſondern auf dasjenige, wodurch das Sichtbare geſehen wird, ſo iſt es auch bei dem Schauen der Vernunft: ἑτω τοινυν και ἡ τȣ νȣ ὀψις, ὁρᾳ μεν και αυτη δι' αλλȣ φωτος τα πεφωτισμενα ἐκεινῃ τῃ πρωτῃ φυσει, και εν ἐκεινοις ὀντως ὁρᾳ, νευσα μεν τοι προς την καταλαμπομενων φυσιν, ἡττον αυτο ὁρᾳ· ει δ' ἀφησει τα ὁρωμενα, και δι' ἑ ειδεν, εις αυτο βλεπει, φως αν και φωτος ἀρχην αν βλεποι. Und c. 8. νυν δε, ὁτι ἐσι νȣς, ἑτω βλεπει, ὁτε βλεπει, τῳ ἑαυτȣ μῃ νῳ. Ein tieferes Studium des Plotin wird dem Recenſenten dieſes innere Licht der Vernunft noch klarer darſtellen, und ihn davon überzeugen, daß beide, Plato und Plotin, wohl zuweilen in den Worten, aber nicht in der Sache, über das höchſte Erkenntnißprincip übereinſtimmen. Und ſo iſt es auch der Fall mit den andern Unterſchieden, die ſich leicht mit Worten läugnen, aber nicht wegdisputiren laſſen. Dieſen authentiſchen Zeugniſſen dadurch ausweichen wollen, daß man ſagt, Plotin verſtehe unter Denken nicht unſer gewöhnliches discurſive Denken, ſondern ein Denken, welches ein unmittelbares Erkennen, ein überſinnliches ὁρᾳν und ἰδειν iſt, iſt eine kleine Sophiſterey, welche die Sache zugibt, nur das Wort ändert. Wir kommen auf den zweiten Punct, die Kritik, und laſſen hier den Recenſenten ſelbſt ſprechen. „Uebrigens

„wird

„wird in der Kritik, welche mit der Darſtellung ver„miſcht iſt, behauptet, daß der Beweis des Plotins „für die Behauptung, daß die Vernunft nichts außer „ſich zu erkennen vermöge, eine Täuſchung ſey; an jener „Vorausſetzung aber, daß die Vernunft nicht täuſche, wird „getadelt, daß ſie nicht bewieſen worden. Es iſt näm„lich dem Kriticismus, welchem Hr. T. bekanntlich an„hängt, ſo wie jeder raiſonnirenden Philoſophie, nichts „ſo ſehr zuwider, als eine Lehre, welche ge„radezu von dem Wiſſen oder der unmittel„baren und abſoluten Erkenntniß ausgeht, „Grundſätze weder als Principien, noch „als Führer ſehr achtet, ſondern die Be„glaubigung des Wahren eben darin „findet, daß es wahr iſt.“ — Es gibt allerdings ein unmittelbares Wiſſen, welches aber nur die höchſten Principien des Denkens, Erkennens und des ſittlichen Handelns angehet. Hier war aber nicht von dieſem noch von einem Wiſſen um das Wiſſen ſelbſt, ſondern von einem Wiſſen um Objecte, und zwar ſolche Objecte, deren Realität nicht durch die Empfindung bewähret werden kann, ſondern alle Erfahrung überſteigen, die Rede. Plotin wollte zeigen, daß die Vernunft die Objecte ihres höheren Erkennens, Gott, Intelligenz, Seele, nach ihrem realen Weſen und ihren Verhältniſſen unter einander in ſich ſelbſt habe, oder daß ihre Ideen auch zugleich die realen Objecte derſelben ſeyen, und daß alſo Vorſtellen und reales Seyn identiſch ſey. Sollte hier kein Beweis gefordert, oder der Beweis nicht geprüft werden? Iſt nicht wenigſtens eine Deduction, daß dieſes unmittelbar gewiß

iſt, erforderlich? Das Bedürfniß davon leuchtete ſelbſt dem Plotin ein. Iſt es zum philoſophiſchen Wiſſen genug, daß ein Philoſoph ſagt: die Vernunft iſt das abſolute Erkenntnißvermögen, oder die Vernunft ſchauet durch ein höheres Licht noch vor allem Denken das Abſolute? Wird durch eine Zauberkraft der Worte entweder die Sache oder die Ueberzeugung etwa ohne weiteres hervorgebracht? Wo wäre alsdann die Gränze, wo das Gebiet der Philoſophie von der Region der Träume, Dichtungen, Einfälle und vorgeblichen Eingebungen geſchieden wäre? Was dann aus der Philoſophie werden würde, darüber gibt die Geſchichte der Philoſophie nur zu viele Belehrung. Zudem iſt die Tendenz der Kritik hier ganz und gar verfehlt. Plotin wollte zeigen oder deduciren, daß und warum die Ueberzeugung von der Identität des Erkennens und des Erkannten unmittelbar gewiß ſey. Dieſe Deduction war der Gegenſtand der Prüfung. Anſtatt mit vornehmen Tone abzuſprechen, hätte der Recenſent lieber aus Gründen zeigen ſollen, daß dieſe Prüfung unſtatthaft ſey. — Der letzte Tadel betrifft den Vorwurf, daß Plotins Philoſophie eine Dogmatik für den rohen Religionsglauben ſey, und den Wahnglauben an die Aſtrologie, Mantik und Magie auf philoſophiſche Grundſätze ſcheinbar zurückführe. Dieſer Vorwurf iſt, ſagt er, durch keinen Beleg unterſtützt, und zu unbeſtimmt, als daß er nicht eine genauere Darſtellung der Denkart des Plotin in Anſehung der genannten Gegenſtände vermiſſen laſſen ſollte. Das Letzte, ich geſtehe es, iſt nicht ganz geſchehen; aber kurze Andeutungen über Mantik und Magie finden ſich S. 154, die dem Recenſenten, wie es ſcheint, entgangen

gangen ſind. Er macht nun den löblichen Verſuch, Plotin von dieſem Vorwurfe einer abergläubiſchen Denkart zu reinigen, welches ihm in Anſehung der Mantik, nicht aber in Anſehung der Aſtrologie und Magie, gelungen iſt. Es iſt wahr, daß Plotin den gewöhnlichen Aberglauben der Aſtrologie beſtreitet, und ihre Ausſprüche als ungereimt, ungewiß, mit der Erfahrung und den ſittlichen Ueberzeugungen ſtreitend, der gerechten Verachtung preis gibt. Es war eine Uebereilung, ich geſtehe es, daß ich S. 53 zu allgemein und unbeſtimmt mich ausgedrückt, und durch eine ſpeciellere Darſtellung jenes Urtheil nicht näher beſtimmt hatte. Wenn man indeſſen darauf reflectirt, daß Plotin zugibt, daß die Stellungen und Bewegungen der Sterne Zeichen von menſchlichen Schickſalen und Entſchließungen ſeyn können, daß ſie Wirkſamkeit auf das Irdiſche vermöge der allgemeinen Sympathie haben, daß dieſe Wirkſamkeit und Bedeutſamkeit ſowohl in den Sternen, als in ihren Conſtellationen (σχηματισμοις) liege, daß er ferner in ſeiner Widerlegung vorzüglich den Punct urgirt, daß die Sterne beſeelte, lebende, mit Willkür handelnde Weſen ſind, auf welche unſer Wohl und Wehe keinen Einfluß hat, und die daher keinen vernünftigen Grund haben, uns Böſes zuzufügen; ſo ſiehet man wohl ein, daß die Beſtreitung der Aſtrologie aus der vernünftigen Denkart des Plotin hervorging, während ſie ſelbſt in dem Syſteme wurzeln konnte, daher er auch wirklich ſpäterhin, Enn. IV. l. IV. c. 34. zu ihr zurückkehrte. — Die Mantik führt Plotin, nach des Recenſenten Bemerkung, auf die Beobachtung der Analogie im Univerſum zurück, und ſie iſt ihm nichts anders, als ein

Leſen

Lesen der Naturschrift, welche die Ordnung offenbaret. Enn. III. l. III. c. 6. Dieses wäre also eine natürliche Mantik, welche mit vernünftigen Grundsätzen bestehen kann. Ueber die Magie wird bemerkt, daß Plotin, Enn. II. l. IX. c. 14., den Aberglauben, als konnten Beschwörungsformeln auf Seelen und höhere Geister wirken, Dämonen Krankheiten verursachen, und Dämonen ausgetrieben werden, verwerfe. Dieses thut er allerdings in der Abhandlung gegen die Gnostiker, aber dieselben abergläubischen Vorstellungen von vielen wunderbaren Kräften, wodurch wegen des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge einige angezogen, andere abgestoßen werden, die Leidenschaft der Liebe in einigen durch Liebestränke, in andern Krankheiten hervorgebracht werden, kehren in einer wahrscheinlich spätern Abhandlung, Enn. IV. l. IV. c. 40 — 42., zurück. Hier ist die Rede von der Zauberkraft gewisser Formeln und Lieder, Gestalten und Bewegungen; hier ist der Bezauberung durch Schlangen gedacht, hier werden die Gebete und Wünsche erwähnt, welche an die Sterne gerichtet, und von diesen erhört werden. Mit einem Worte, eine künstliche Magie, außer jener Magie der Natur, die in einer allgemeinen Sympathie und Antipathie des Gleichartigen und Ungleichartigen besteht, eine künstliche Magie, welche freilich durch jene Naturmagie wirkt, diese gibt Plotin nicht blos als möglich, sondern als wirklich zu, schränkt sie aber auf die Natur ein, und spricht die vernünftige und freie Natur des Menschen frei von ihrem Einflusse, was seinem Verstande und Herzen Ehre macht. Es ist also zu viel behauptet, wenn man den Plotin als Bestreiter des magischen

giſchen Aberglaubens aufſtellen will. Ueberhaupt iſt hier der Charakter und die Denkart des Mannes von ſeiner Lehre wohl und noch genauer zu unterſcheiden. Es kann in der letzten eine Begünſtigung des Aberglaubens liegen, gegen welchen ſeine Vernunft und ſein moraliſcher Sinn ankämpfte, wenn gleich nicht immer ſiegreich. Ueberhaupt ſcheint in ihm die vernünftige Denkart und die ſchwärmeriſche Phantaſie in Streit gelegen zu haben, wie wir dieſes auch bei ſeinem Schüler, dem Porphyr, finden. Doch dieſes iſt ein Gegenſtand, der noch eine ſorgfältigere Unterſuchung erfordert, zu welcher das Studium ſeiner Schriften manche Data liefern wird. So viel iſt ausgemacht, daß der verdorbene Zeitgeiſt, die Paſſivität der Vernunft, in dem Plotin weniger klar hervortritt, als in ſeinen Nachfolgern; daraus folgt aber noch nicht, daß ſeine Philoſophie von der Beförderung jener Verkehrtheit ganz frei zu ſprechen iſt, weil er ſchon von dem Zeitgeiſte angeſteckt war, und wiewohl er dieſen Einfluß mit einer energiſcheren Seele in ſich aufnahm, doch durch die Maximen ſeines Philoſophirens, welches ein Schauen des Ueberſinnlichen war, in andern, die weniger, als er, philoſophiſchen Geiſt beſaßen, deſto ſtärker anregte. Man wird, wenn man bei dieſem Philoſophen unterſcheidet, wie er auf ſein Zeitalter wirken wollte, und wie er unabſichtlich durch ſein Philoſophiren wirkte, die Schilderung ſeines Einfluſſes mit Wahrheit und Gerechtigkeit vereinigen können. — Am Schluſſe dieſer Recenſion iſt mir ein Urtheil des Recenſenten ſehr aufgefallen, was ſich auf zwei Hauptgebrechen der griechiſchen Philoſophie, welche ich in der zum Beſchluſſe gegebenen Ueberſicht derſelben bemerkt

merkt hatte, bezieht. Der menschliche Geist versuchte in den Griechen alle Wege und Methoden im Philosophiren, nur nicht die — kritische. „Daß die griechische Philosophie diese Weise unversucht ließ, dieser „Vorwurf, der bei dem Werke T. die reine Freude an so „mancher einzelnen herrlichen Erscheinung des griechischen „Geistes verkümmert, wird hier nun noch einmal allen „insgesammt nachgeworfen als ihr Hauptgebrechen.“ — Der Geschichtschreiber einer Wissenschaft muß zeigen, was geschehen und geleistet worden ist, und er kann dem Urtheil darüber durch die Bemerkung dessen, was nicht geschehen ist, eine größere Bestimmtheit geben, und zugleich die wahre Würdigung des wissenschaftlichen Gewinnes einleiten. Daher die Bemerkung, daß die kritische Methode nicht versucht worden. Es ist unbegreiflich, wie diese Bemerkung der Achtung und Bewunderung der griechischen Weisen den geringsten Abbruch thun, oder irgend einem Betrachter jener Philosophie Kummer machen könne. Hat sich der Recensent etwa die Sache so vorgestellt, als wäre meine Meinung, sie hätten alle kritische Philosophen seyn sollen und seyn können, so hat er sich sehr geirrt. Daß sie es nicht waren, dieses liegt am Tage, und dieses historische Factum, nichts mehr noch weniger, sollte gesagt seyn, um ihren Standpunct genauer zu bezeichnen. Zuletzt will der Recensent mir noch aufbürden, als setze ich das Wesen der Philosophie einzig in der systematischen Einheit. Eine genauere Ansicht des 13 §. der Einleitung des 1 B. wird ihn eines andern überzeugen.

In der Recension des siebenten Bandes ist eine eigenthümliche Ansicht von der Philosophie der Kirchenväter

väter entwickelt, welche demjenigen Begriff, dem ich gefolgt war, entgegengesetzt, und daraus gefolgert wird, daß ich, was ich versprochen habe, eine Geschichte der christlichen Philosophie, nicht gegeben habe, sondern vielmehr nur eine Geschichte von dem Gebrauche, welchen die Kirchenväter von der griechischen Philosophie gemacht haben. Die Philosophie der Kirchenväter, oder, wie ich sie auch bezeichnet habe, die Philosophie im Dienste der Theologie oder der Kirche, war es eigentlich, was ich in dem siebenten Bande darzustellen suchte, aber nicht eine Geschichte der christlichen Philosophie, welche etwas ganz anderes ist. Die christliche Philosophie ist Philosophie über das Christenthum, über die Entstehung, den Stifter, den wesentlichen Charakter und Endzweck der christlichen Religion, über ihre Glaubens- und Sittenlehre entweder überhaupt, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Gestalten, welche das Christenthum nach und nach angenommen hat, oder ins besondere mit Rücksicht auf dieselbe. Die Philosophie der Kirchenväter ist überhaupt der Gebrauch, den die Kirchenväter von Vernunftprincipien oder philosophischen Systemen gemacht haben, um der christlichen Lehre und ihrem Vortrage Eingang, Einfluß und Ausbreitung zu verschaffen, worin überhaupt das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, der Philosophie zur Theologie, ausgesprochen wurde. Die christliche Religion als Veranstaltung der Gottheit für die sittliche Erziehung der Menschheit, sowohl in objectiver als subjectiver Beziehung, ist keine Philosophie, ob sie gleich auch Lehren enthalten muß, die philosophisch erkannt

kannt werden können. Darum iſt die Philoſophie der chriſtlichen Religion auch an ſich kein Gegenſtand der Geſchichte der Philoſophie, ſonſt müßte ſich dieſe auch überhaupt mit allen den Gegenſtänden befaſſen, über welche philoſophirt werden kann. Aber die Kirchenlehrer nahmen von einer gewiſſen Zeit an Notiz von der griechiſchen Philoſophie, benutzten ſie polemiſch und dogmatiſch bei ihrem Vortrage der chriſtlichen Lehre, wurden dadurch die Depoſitärs jener, und die Mittelsperſonen, durch welche in den finſtern Zeiten der Unwiſſenheit die Vernunftthätigkeit wieder geweckt wurde; ſie veranlaßten dadurch eine Philoſophie von ganz eigenem Gepräge, die eine lange Zeit hindurch herrſchte — alles unbezweifelte Facta. — Darum greift jene Philoſophie der Kirchenväter unmittelbar in den Gang der Philoſophie ein, und macht einen weſentlichen Theil ihrer Geſchichte aus. Die Forderung, anſtatt dieſer die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie aufzunehmen, iſt unſtatthaft, und der Beweis, daß, was ich gegeben, nicht dieſe Geſchichte ſey, welcher den größten Theil der Recenſion ausmacht, überflüſſig auf der einen Seite, und auf der andern nachtheilig, weil er den Zweck einer Recenſion — Anzeige deſſen, was ein Schriftſteller aus ſeinem Geſichtspunct geleiſtet — verfehlen ließ. Hätte ich dieſe Anſicht des Recenſenten befolgt, ſo, würde ich dadurch unvermeidlich in das Gebiet der Kirchengeſchichte (denn dieſe handelt auch von den nach und nach entſtandenen Beſtimmungen der Lehre) und der Dogmengeſchichte mich verirrt haben, welche einen andern Gegenſtand haben, als die Geſchichte der Philoſophie, deren Gränzen daher auch genau abgeſteckt werden müſſen. Folgende

gende Stelle der Recenſion beweiſt, wie wenig der Verfaſſer derſelben beſtimmte Begriffe davon hatte, und wie ſehr er es vernachläſſiget hat, was doch Pflicht des Recenſenten iſt, ſich in den Geſichtspunct des Schriftſtellers zu verſetzen. „Durch jene Abſtraction (von dem Syſteme „der chriſtlichen Theologie und deſſen Veränderungen) „wird aber gerade von dem abſtrahirt, deſſen innere „Geſchichte erwartet wird, wenn die Geſchichte der „Philoſophie der chriſtlichen Kirchenlehrer (d. i., wie es „oben eigentlicher bezeichnet wurde, der chriſtlichen „Philoſophie, oder derjenigen, die das Verhältniß des „Menſchen zu Gott, und das, was Jeſus war und „that als Mittler, zum Gegenſtande hat) verſprochen „wurde.“ [Wo iſt aber dieſe von mir verſprochen worden?] „Dann freilich bleibt nichts übrig, als das „Verhältniß dieſer Philoſophie zu irgend einer andern, „der griechiſchen etwa oder der Kantiſchen. Es war „aber vorerſt nicht um das Verhältniß, ſondern wenig„ſtens zugleich und hauptſächlich um die Darſtellung „dieſer Philoſophie ſelbſt zu thun, woraus ſich denn das „Verhältniß zu andern von ſelbſt ergibt. Aber der Vf. „wollte vermeiden, in den Kreis der Kirchengeſchichte „oder der theologiſchen Dogmengeſchichte zu treten, und „„die Gränzen zweier, in Hinſicht auf den Gegen„ſtand getrennter Theile der Geſchichte“ zu ver„miſchen! — Mit welchem Rechte kann wohl dieſe „Trennung der Geſchichte der theologiſchen Dogmen „von der Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie, dieſe „beſtimmte Abgränzung durch den Gegenſtand, be„hauptet werden? Kein Gegenſtand iſt von der „Philoſophie, demnach auch nicht von der Geſchichte

„der-

„derſelben ausgeſchloſſen, am wenigſten die Religions-
„dogmen, welche mehr als alles andere die philoſophiſche
„Betrachtung auffordern und erwecken. Uebrigens
„bleibt doch die Dogmengeſchichte — von der Kirchen-
„geſchichte kann hier nicht die Rede ſeyn — einer be-
„ſtimmten Religion verſchieden von der Geſchichte der
„Philoſophie derſelben, hauptſächlich durch den wei-
„teren Umfang, weil ſie ſich nicht beſchränket auf die
„Darſtellung der philoſophiſchen Betrachtung und Aus-
„bildung ihrer Lehren.“ Die letzte Divergenz über die nachtheiligen Folgen des Supernaturalismus iſt, wie ich vermuthe, nur ein Wortſtreit. Denn indem er die Geſchichte als Zeugin dagegen aufruft, ſpricht er von den heilſamen Wirkungen des Chriſtenthums. Von dieſem letzten aber war nicht die Rede hier, ſondern von der ſupernaturaliſtiſchen Denkart eines großen Theiles ſeiner Lehrer, und einen langen Zeitraum hindurch, daß Vernunft und Chriſtenthum Antipoden ſind, die erſte unter den Glauben gefangen genommen werden müſſe.

Ich ergreife dieſe Gelegenheit, einige Worte über einen Gegenſtand der Platoniſchen Philoſophie zu ſagen, der in den neueſten Zeiten ſtreitig und zweifelhaft worden iſt. Es iſt nämlich die Rede von Platos böſer Weltſeele und der ewigen Materie. Bis auf die neueſten Zeiten herab haben Platos Erklärer beide, freilich unter ganz verſchiedenen Beſtimmungen, in Platos Schriften gefunden, und als Philoſopheme betrachtet, welche mit dem ganzen Syſtem des Plato auf das innigſte verwebt ſind. Vor einiger Zeit hat zuerſt Schelling (Philoſophie und Religion. S. 31.) das Philoſophem

von

von der Materie, als mit dem idealen Geiſt der Philoſophie des Plato unvereinbar, verworfen; daher werde es auch nur allein in dem Timäus, wo der dem Idealismus fremde Realismus noch herrſchend ſey, gefunden. Ihm iſt darauf Böckh in ſeiner intereſſanten Abhandlung über die Bildung der Weltſeele im Timäus (Studien, dritter Band, S. 25 ff.), doch aus ganz andern Gründen, gefolgt. Die Annahme einer böſen Weltſeele neben der guten erſcheint ihm ebenfalls ſo ungereimt, ſo widerſtreitend mit dem Innerſten und Aeußerſten ſeiner Lehre, weil dadurch alle ſeine ethiſchen Philoſopheme, die ganze Weltbildung ſeines Vernunftgottes, zertrümmert werde, daß er ſie nur für eine Fratze halten kann, womit die Ausleger ſeine Lehre verunſtaltet haben. Doch dieſes iſt dieſem Forſcher nicht genug. Denn wenn ſich dieſe alberne Lehre doch wirklich in Platos Schriften fände, ſo würde man beſcheiden bekennen müſſen, ſie könne nicht ſo ungereimt geweſen ſeyn, als ſie uns erſcheine, da ſie doch Plato denkbar und vereinbar mit ſeinen geiſtvollen Philoſophemen gefunden habe, und die Beſorgniß entſtehen, wir möchten Windmühlen für Rieſen angeſehen haben. Die Ausflucht, daß Timäus, der am deutlichſten von derſelben ſpreche, nicht zur eſoteriſchen Philoſophie gehöre, oder vielleicht gar ein unechtes Machwerk ſey, welches den Idealismus mit den groben realiſtiſchen Vorſtellungen, die jener für immer ausgeſchieden hatte, wieder vermählen ſollte, ſchien ihm mit Recht zu ſchneidend. Als gründlichem Philologen iſt ihm der einzige genügende Weg — Exegeſe und Kritik, geleitet durch philoſophiſchen Geiſt. Daraus ging hervor, daß die

böſe

böſe Weltſeele und die ewige Materie ein Irrglaube iſt, der verworfen werden muß. Er ſtützt ſich nur auf drei Stellen des Timäus, die aber nichts davon enthalten. Dieſes Reſultat fand der Recenſent der Studien in der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung, 1810. N. 87. S. 93. nicht überzeugend, doch aber einer weiteren Unterſuchung werth; und er fordert zu derſelben mich namentlich auf. Die Sache erfordert mühſame Unterſuchungen, die hier anzuſtellen der Ort nicht iſt, da ich indeſſen nicht weiß, wie bald ſich mir eine andere Veranlaſſung darbieten werde, der ehrenvollen Aufforderung zu entſprechen, ſo will ich gegenwärtig nur kurz meine Anſicht darſtellen, und die weitere Ausführung derſelben mit den Gründen auf einen anderen Ort verſparen.

Der Begriff einer böſen Weltſeele iſt dem Plato überhaupt nicht fremd und unbekannt geweſen, wie aus Leg. X. p. 90 — 92 erhellet. Daß Gott die böſe Weltſeele gebildet, und ſie durch Vernunft zu einer guten Weltſeele gemacht habe, dafür läßt ſich keine Stelle anführen, worin dieſes deutlich vom Plato behauptet werde. Dagegen fehlt es nicht an vielen indirecten Gründen, welche es wahrſcheinlich machen, welches auch nicht anders ſeyn kann, da er in dem ganzen Timäus keine apodiktiſche Wahrheit, ſondern nur Wahrſcheinlichkeit verſpricht. Indeſſen kommen auch in andern Dialogen, z. B. dem Politicus, Stellen vor, aus denen ſich mit großer Zuverläſſigkeit ſchließen läßt, er habe dafür gehalten, daß die von Gott in der Welt hervorgebrachte Ordnung zuweilen

von

von der urſprünglichen Geſetz- oder Vernunftloſigkeit überwunden werde. Allein, ſagt Hr. Böckh, die außer der Vernunft gedachte Körperwelt hat kein wirkliches Seyn, folglich iſt die böſe Weltſeele, welche die Körperwelt bewegt, auch nichts Wahrhaftiges, ſondern ein Nichtiges. Woher weiß er denn aber ſo beſtimmt, daß Plato ein Idealiſt war? Dieſer Behauptung widerſpricht der ganze Timäus, die beſtimmte Erklärung gegen den Materialismus ſowohl als Idealismus in dem Sophiſten. (Sophista p. 259 — 265. Timaeus p. 348. 349.) Was aber die ewige Materie betrifft, ſo iſt dieſes ein Gegenſtand, welcher weit inniger mit Platos ſpeculativer Philoſophie zuſammenhängt, und nur durch blendende Sophismen zweifelhaft gemacht werden kann. Seine Ideenlehre erfordert ſchlechterdings die Annahme des Materiellen, um an demſelben das ewige Seyn der Ideen nachzubilden. Und wie konnte Gott Demiurg ſeyn, wenn er nicht etwas gefunden, dem er die Form gab. Dieſes ſcheint freilich viel zu gemein, als daß in einem philoſophiſchen Streite darauf ein Beweis gebaut werden könnte. Allein man darf nicht vergeſſen, daß Plato bei allem Fluge ſeines philoſophiſchen Geiſtes nie ſich von der reinen Menſchlichkeit entfernt, und vorzüglich in dieſem Dialog von der Natur der Dinge aus dem Standpuncte des Menſchen auf menſchliche Weiſe ſpricht. Es iſt nichts leichter, als Bedenklichkeiten und Zweifel gegen übrigens klar ausgeſprochene Gedanken zu erheben, und nicht allezeit ſo leicht, ſie befriedigend zu beantworten. Doch iſt dies wirklich bei den meiſten, vom Hrn. Prof. Böckh gegen drei Hauptſtellen gemachten Zweifeln, der Fall; ſie

ſie ſind die Frucht eines ſchnellen, und wir möchten ſagen, zuweilen zu ſcharfen Scharfſinns, verſchwinden aber durch ein reiferes, bedächtlicher prüfendes Studium. Dieſes zeigt ſich ſogleich bei der erſten, als Beweis angeführten Stelle, die am klarſten für die Sache ſpricht, Timaeus p. 305. (Steph. 30. a): βελτιθεις γαρ ὁ θεος αγαθα μεν παντα, φλαυρον δε μηδεν ειναι κατα δυναμιν, ὑτω δη παν ὁσον ην ὁρατον, παραλαβων, ὐχ ἡσυχιαν αγον, αλλα κινεμενον πλημμελως και ατακτως εις ταξιν αυτο ηγαγεν εκτης αταξιας. Die Sache iſt, ſage ich, für jeden klar, der hier nicht die Präciſion eines Kompendiums verlangt. Allein Plato würde, wie Hr. Böckh ſagt, wenn er einen Stoff angenommen hätte, ſich doch ſelbſt gefragt haben, woher dieſer Stoff gekommen ſey, und nicht ſo leicht, ohne alle weitere Erörterung, darüber hinweg geeilt ſeyn. Darauf dient zur Antwort. Erſtens, in dem παρελαβεν iſt die Antwort darauf ſchon hinlänglich angedeutet. Zweitens, Plato bleibt jetzt blos bei dem einen Elemente der Weltbildung, dem Bildner, und ſeinem Producte, dem Nachbilde der ewigen Idee, ſtehen, ohne ſich weiter um den Stoff, an welchem ſie nachgebildet worden, zu bekümmern. Dieſes thut er aber, nachdem jene Unterſuchung geendiget iſt. Timaeus p. 339. (47. e) τα μεν ὐν παρεληλυθοτα των ειρημενων, πλην βραχεων, επιδεδειχται τα δια νυ δεδημιυργημενα. δει δε και τα δι' αναγκης γιγνομενα τῳ λογῳ παραθεσθαι. μεμιγμενη γαρ ὐν ἡ τυδε τυ κοσμυ γενεσις, εξ αναγκης τε και νυ συςασεως εγενηθη. — ει τις ὐν ἡ γεγονε κατα ταυτα ὀντως ρει, μικτεον και το της πλανωμενης ειδος αιτιας,

Digitized by Google

αιτιας, οἱ φερειν πεφυκεν. ωδε ȣν παλιν αναχωρητεον και λαβȣσιν αυτων τȣτων προςηκȣσαν· αρχην ἑτεραν αυθις αυ, καθαπερ περι των τοτε, νυν ȣ̓τω περι τȣτων παλιν αρκτεον απ αρχης. την δε προ της ȣρανȣ γενεσεως, πυρος, ὑδατος τε και αερος και γης φυσιν, θεατεον αυτην, και τα προ τȣτȣ παθη. Aber Plato nennt diesen Stoff einen sichtbaren; alles, was sichtbar ist, ist aber geworden; folglich müßte der zur Bedingung des Werdens vorausgesetzte Stoff selbst geworden seyn. Wie konnte Plato so stumpfsinnig zur Erklärung des Gewordenen das Gewordene voraussetzen? Diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man das eben Angeführte richtig gefaßt hat. Der Stoff, welchen Gott bildete und vorfand (παρελαβε), ist, ehe er weiter bestimmt worden, Feuer, Luft, Wasser, Erde, die sogenannten Elemente, welche selbst etwas Sichtbares, und daher allerdings geworden sind. Aber die Natur derselben war damals noch nicht erörtert; man nahm sie für wirkliche Elemente oder die nicht weiter zusammengesetzten Grundbestandtheile der Körperwelt, da sie doch, wie Plato sehr bedeutend hinzusetzt, nicht einmal den Sylben, geschweige denn den Elementen der Sprache gleich zu setzen sind. (Tim. p. 340. 48 c). Was sollte nun Plato in jener ersten Stelle thun? Den Stoff sogleich nach seiner erst weiter unten durch eine tiefe Untersuchung kaum verständlich zu machenden Natur, als Etwas Unsichtbares bezeichnen? Wer aus seiner Gesellschaft hätte dann ihn verstehen können? Darum war es besser, die Elemente, das Sichtbare, nach der gemeinen Vorstellungsart jetzt einstweilen als den zu bildenden Stoff darzustellen, erst

Digitized by Google

in der Folge zu zeigen, daß dieser Stoff selbst noch zusammengesetzt und gebildet worden, und durch Trennung der Bestandtheile erst auf das, was schlechthin nur Materie und nichts Sichtbares mehr ist, hinzuführen. Es ist dieses nämlich das Substantielle der körperlichen Erscheinungen, was durch Ideen, ειδεσι και αριθμοις, bildsam, nicht durch Anschauung, sondern durch Schlüsse zu erkennen ist. αλλ' αυτοτον ειδος τι και αμορφον, πανδεχες, μεταλαμβανον δε απορωτατα τη τυ νοητυ, και δυσαλωτατον αυτο λεγοντες, ε ψευσομεθα (Tim. p. 346. 51 a).

Doch es ist der Ort hier nicht, die übrigen Schwierigkeiten zu lösen, und wir müssen uns begnügen, an einem Beispiele gezeigt zu haben, daß sie nicht unwiderleglich sind, und daß das Resultat auf keinen festen Füßen steht.

Marburg, im Monat October 1810.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Inhalt.

Digitized by Google

Inhalt.

Fünftes Hauptſtück. Dritter Abſchnitt.
Coalition der Theologie und Philoſophie, oder Scholaſtiſche Philoſophie.

Einleitung. . . . . Seite 1

Erſte Periode.
Von Scotus Erigena bis auf Roscelin.

Blinder Realismus 42
Scotus Erigena 64
Berengarius 98
Hildebert v. Lavardin 106
Anſelm 114

Zweite Periode.
Von Roscelin bis auf Albert den Großen.

Anfang einer freieren Denkart. Realismus und Nominalismus im Streite . . 154
Roscelin 155
Wilhelm von Champeaux 167
Abälard 170
Gilbert von Poitiers 204
Hugo von St. Victor 206
Robertus Melodinenſis 223
Robert Pulleyn 229
Petrus Lombardus 231
Petrus von Poitiers 238
Richard von St. Victor 247
Alanus von Ryſſel 288
Amalrich 316
David von Dinanto 322
Dialektik dieſes Zeitalters 327
Johann von Salisbury 345

Dritte

Dritte Periode.

Von Albert bis auf Duns Scotus.

Herrſchaft des Realismus . . Seite 351
Bekanntwerdung d. Ariſtoteliſchen Schriften 353
Philoſophie der Araber 362
Alkendi 374
Alfarabi 374
Avicenna 375
Algazel 384
Thophail 411
Averroes 419
Schule der Philoſophen u. d. Medabberim 440
Moſes Maimonides 446

Geſchichte

Digitized by Google

Geſchichte der Philoſophie.

Achter Theil.

Coalition der Philoſophie und Theologie oder Scholaſtiſche Philoſophie.

Digitized by Google

Geſchichte der Philoſophie.

Fünftes Hauptſtück. Dritter Abſchnitt.

Coalition der Philoſophie und Theologie oder Scholaſtiſche Philoſophie.

Die hierarchiſche Gewalt, in Verbindung mit mehreren ungünſtigen Begebenheiten, hatte faſt alles Philoſophiren aus dem Gebiete der Theologie verbannt; ein blinder Glaube war an die Stelle des Denkens und Unterſuchens getreten; es gab keine Erkenntniß als diejenige, die Gott unmittelbar offenbart, und kein anderes Kennzeichen der Wahrheit, als das Faktum, daß Gott ſie offenbaret hatte. Hieraus war ein blinder Kirchenglaube entſtanden. Die katholiſche Kirche maßte ſich, um die Religion rein zu erhalten, das Recht an, allgemeine und unveränderliche Vorſchriften zu geben, was geglaubt und für wahr gehalten werden müſſe; an dieſe Normen waren die Kirchenlehrer gebunden, und die Laien mußten glauben, was ſie gelehrt wurden. Durch dieſe Trennung der Vernunft von der Religion entſtand eine tiefe Unwiſſenheit, Roheit und Barbarei.

Nach und nach aber erwachte doch wieder einige Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes. Sie erweiterte ſich ebenfalls durch die Begünſtigung einiger äußeren Umſtände, und gewann nach langen Kämpfen mehr Umfang und innere Feſtigkeit. Man fühlte von neuem das Be-

dürfniß einer vernünftigen Ueberzeugung, und schätzte Einsicht der Vernunft. Je mehr man sie zu schätzen anfing, desto mehr ermannte sich die menschliche Vernunft, und je beschränkter das Gebiet war, auf dem sie wieder mit einiger Selbstthätigkeit zu wirken anfing, desto mehr strebte sie, sich dieses Gebiets ganz zu bemeistern. Dieses Gebiet war nun aber kein anderes, als die Theologie, oder der Inbegriff der auf die Offenbarung gegründeten Religionswahrheiten, welche von den Kirchenlehrern vorgetragen, von den Kirchenversammlungen bestätiget und durch die Strafe der Exkommunikation sanktionirt waren. Die wiedererwachte Thätigkeit der Vernunft, oder das Streben zu philosophiren, konnte eben daher sich anfänglich auf keine anderen Objekte als theologische beziehen, und mußte den kirchlichen Glauben als Norm erkennen und befolgen. Die Philosophie, oder wenigstens das Philosophiren, war in dem Dienste der Kirche und des Kirchenglaubens. Denn schon nach dem Gange der Dinge, den wir in dem vorigen Abschnitte dargelegt haben, war in dem Kampfe des Rationalismus und Supernaturalismus die Philosophie als besiegte zurückgetreten, und endlich fast ganz verstummt. Jetzt, da sie wieder hervortrat, konnte sie nicht anders als wie eine Dienerin der Theologie erscheinen, und mußte sich gefallen lassen, von der letzten Normen und Vorschriften anzunehmen. Beide waren also scheinbar in dem besten Vernehmen und in dem schönsten Einverständnisse. Was die eine geglaubt wissen wollte, das unternahm die andere zu beweisen. Die Vernunft schien nur das und soviel zu wissen, als sie in dem Lichte der Offenbarung, oder vielmehr des für Offenbarung gehaltenen Kirchenglaubens, gelesen hatte, und das Organ der Ueberzeugung für die Offenbarung zu seyn. Diese Coalition der Philosophie mit der Theologie, mit dem öfters begonnenen und erneuerten, aber allezeit verunglückten Streben nach Unabhängigkeit,

hängigkeit, iſt der Hauptcharakter der Philoſophie des langen Zeitalters von Karl dem Großen bis an das funfzehnte Jahrhundert.

Eben dieſe Philoſophie heißt die ſcholaſtiſche, oder Schulphiloſophie, weil ſie zuerſt in den von Karl dem Großen und nach ſeiner Zeit geſtifteten Schulen ſich bildete, in denſelben öffentlich vorgetragen wurde, und eine Reihe von Jahrhunderten hindurch in denſelben herrſchend war, und weil die Philoſophie in dieſen Schulen einen eigenthümlichen Charakter erhielt, den ſie ſonſt nicht an ſich hatte. Denn auch unter den Griechen gab es Schulen, in welchen Philoſophie ein Gegenſtand des Unterrichts war, und wir können dieſe darum wohl eine Schulphiloſophie zum Unterſchiede derjenigen Syſteme, welche originelle Denker aus wiſſenſchaftlichem Intereſſe durch Forſchen fanden, ohne ſie zu einem Gegenſtande des Unterrichts und auf dieſem Wege zum mittelbaren Eigenthume anderer machen zu wollen, aber doch nicht ſcholaſtiſche Philoſophie nennen. Es muß daher die ſcholaſtiſche Philoſophie ſich noch durch Etwas von der Schulphiloſophie unterſcheiden, was nicht gerade eine nothwendige, ſondern nur eine zufällige Folge des Lehrens in Schulen war. Dieſe Schulen waren nämlich zunächſt blos in Klöſtern und zur Bildung der Geiſtlichen angelegt, ſie waren auch ſämmtlich in den Händen derſelben, weil es damals keine anderen Gelehrten gab; ſie waren nach Beſchaffenheit der damaligen Zeiten höchſt unvollkommen; die wenigen Elementarkenntniſſe, welche in denſelben gelehrt wurden, dienten zum Behufe der Männer, die ſich der Theologie widmeten; Theologie oder Religionswiſſenſchaft war das Ziel, wornach man ſtrebte, aber auch zugleich die Norm, nach welcher ſich alle wiſſenſchaftliche Gegenſtände richten ſollten. Es war natürlich, daß die Kenntniſſe, welche in denſelben

denselben gelehrt wurden, so wie die Bildung, welche durch sie hervorging, und der Geist, der durch sie geweckt wurde, innerhalb der klösterlichen Mauern und in den Schranken des geistigen Despotismus eine eigne Form, einen eignen Charakter annehmen mußten. Und darin werden wir eben das eigenthümliche Gepräge der scholastischen Philosophie suchen müssen.

Die Schulen, welche Karl der Große anlegte, und welche durch sein Beispiel in den Klöstern und in den Sitzen der Erzbischöfe errichtet wurden, waren die Wiege der europäischen Kultur, welche nach und nach die Unwissenheit und Roheit verdrängte. Aber die Vorsteher und Lehrer dieser Schulen waren Geistliche, welche natürlich die Denkungsart, die Ansichten, die Zwecke, aber auch die Vorurtheile ihres Standes, ihrer Beschäftigung zu diesem neuen Geschäfte des Unterrichts mitbrachten. Es ist ferner eben so natürlich, daß, da die einzigen Unterrichtsanstalten in den Klöstern und bei den Domkirchen anzutreffen waren, der Zweck derselben zunächst und hauptsächlich auf die Amtsführung der Geistlichen bezogen und eingeschränkt werden mußte. Brauchbare Geistliche zu bilden, ihnen die Kenntnisse und Geschicklichkeiten beizubringen, die dazu dienen konnten, hierauf beschränkte sich der ganze Zweck dieser Schulanstalten [1]). Da ferner die Kenntnisse, welche in diesen Schulen gelehrt wurden, nach dem Zustande dieses in Unwissenheit versunkenen Zeitalters von kleinem Umfange und geringem Gehalte waren; da sie aus Schriften genommen werden mußten, welche selbst wieder von Geistlichen herrührten: so kam zu der Beschränkung des Zwecks auch die Beschränktheit und Dürftigkeit der Unterrichtsmittel hinzu. Der menschliche Geist erhob sich nun zwar nach und nach über

1) Launoius de scholis celebrioribus, edd. Fabricii p. 6. seq.

über dieſe Beſchränkungen, erweiterte ſeinen Geſichtskreis, ſuchte in der Sphäre, die ihm geöffnet war, alle Kenntniſſe inniger zu umfaſſen, feſter zu verbinden, beſſer zu begründen, und gewann dadurch auch nach und nach eine größere formelle Bildung. Allein dieſem Erweiterungstriebe war ein mächtiger Damm entgegen geſetzt, nämlich die Glaubensnorm, der Lehrbegriff der katholiſchen Kirche, die Strenge, mit welcher über die Reinheit der Lehre und über die buchſtäbliche Uebereinſtimmung der Behauptungen und Meinungen gehalten wurde; der Zwang, mit welchem über den Buchſtaben und die Formeln gehalten wurde; das Verbot, die Dogmen ſelbſt zu unterſuchen, und ihre Gründe zu prüfen; die Gewalt, welche das Oberhaupt und die Biſchöfe über das Gewiſſen und die Vernunft ausübten, und wodurch ſie dem menſchlichen Verſtande Feſſeln und Schranken anlegten, und eine Gleichförmigkeit ohne inneres freies Leben, nicht aus Ueberzeugung, ſondern aus Stumpfſinn, Trägheit, Nachbeterei und Heuchelei erzwingen wollten. Dieſer Geiſt der willkürlichen Beſchränkung, dieſer hierarchiſche Deſpotismus und theologiſche Sklavenſinn ging natürlich in die Schulen über, bemächtigte ſich aller Lehrgegenſtände, aller Lehrer und Schüler mehr oder weniger, und dieſer war es auch, der den eigenthümlichen Charakter der *ſcholaſtiſchen Philoſophie* erzeugte.

Erſtens war die Theologie die Hauptwiſſenſchaft, der Zweck aller übrigen Wiſſenſchaften, und zugleich auch die Norm, welcher alles, was nicht Theologie war, ſich unterwerfen mußte. Dieſen Rang erhielt ſie als von Gott offenbarte Lehre. Das göttliche Anſehen der Bibel hatte ſich als religiöſe Tradition fortgepflanzt, und über alles verbreitet, was aus dieſer göttlichen Quelle gefloſſen und hergeleitet war, oder auf irgend eine Weiſe mit derſelben in Zuſammenhang ſtand. Durch die Beſchlüſſe der

Kirche

Kirche und durch die hierarchiſche Gewalt war dieſes Anſehen für alle ewige Zeiten als unbezweifelt, ja unbeſtreitbar befeſtiget, und alles, was unter demſelben ſtand, war für immer zu einem heiligen, das iſt, jeder Unterſuchung und Prüfung entzogenen Gegenſtande erklärt. Wenn ſich nun auch ein freierer Geiſt der Forſchung regte, ſo fand er ſich gleich durch zwei Grundſätze, welche aus jenem Supremat der Theologie floſſen, beengt und gehemmt. Der erſte war: die menſchliche Vernunft kann nicht über die Offenbarung hinausgehen. Wie könnte es der menſchlichen Vernunft einfallen, noch etwas Anderes und Höheres erkennen zu wollen, als was Gott ſelbſt, die Urquelle aller Weisheit, offenbaret hat? Der zweite: die Vernunft kann nichts als wahr erkennen, was dem Inhalte der Offenbarung widerſpricht, und nichts für falſch erkennen, was derſelben angemeſſen iſt, folgte aus dem erſten. Da alſo die Vernunft nicht über die Offenbarung hinaus gehen, eben ſo wenig aber auch etwas gegen die Offenbarung behaupten durfte, ſo blieb ihr, wenn das Gefühl ihrer Lebenskraft wieder erwachte, nichts anders übrig, als den Verſuch zu machen, was ſie in Verbindung mit der Offenbarung vermöge? Sie ging alſo auf den Erwerb gewiſſer Wahrheiten aus, welche ſie nicht durchaus, aber doch in gewiſſer Hinſicht als ihr Eigenthum betrachten konnte, ſie ſuchte die Erkenntniſſe, welche dem Inhalte nach gegeben waren, doch wenigſtens der Form nach ſich anzueignen, und ihnen logiſche Einheit und Verknüpfung zu geben, und was ein Gegenſtand des Glaubens iſt, auch zu einem Gegenſtande des Wiſſens zu machen. .... Mehrere Kirchenväter waren mit ihrem Beiſpiel vorangegangen, vorzüglich unter den Griechen Origenes und unter den Lateinern Auguſtinus; aber ſie hatten wenig Nachfolger erhalten, und

auch

auch nur bei einigen Glaubensartikeln, und bei beſonderen Gelegenheiten und Streitigkeiten Verſuche der Art gemacht. Jetzt, da ſich der Lehrbegriff der katholiſchen Kirche faſt ganz vollſtändig ausgebildet hatte, und eine äußere Macht errichtet worden war, welche über die Unveränderlichkeit und Erhaltung deſſelben wachte, konnte nach und nach, als der menſchliche Geiſt ſich wieder von ſeiner Trägheit erholte, dieſes Streben erweitert werden, bis es zuletzt das ganze Syſtem umfaßte.

Zweitens. Unter allen weltlichen Wiſſenſchaften, welche in den Kloſter- und Stiftsſchulen wieder einigen Eingang erhielten, war auch ein dürftiges Gerippe der Ariſtoteliſchen Logik aus den Schriften des Caſſiodorus und Boethius. Dieſe fand bald eine große Zuneigung, und wurde mit großem Eifer getrieben. Denn dieſe Logik war das Werkzeug, wodurch die Vernunft wieder die Theologie ſich anzueignen ſtrebte. Wenn die Glaubensartikel aufhören ſollten blos geglaubt zu werden; wenn ſie auch wenigſtens ſcheinbar auf Gründen der Ueberzeugung beruhen ſollten, ſo mußten ſie bewieſen und nach denſelben logiſchen Regeln behandelt werden, wie andere Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens, ſo mußten die möglichen Zweifel und Einwürfe entkräftet werden. In dieſer Kunſt des logiſchen Raiſonnements fand die Vernunft ein Mittel, einen fremden Stoff, der in der göttlichen Offenbarung lag, ſich unterwürfig zu machen. Da nun auch die Dialektik als eine blos formale Wiſſenſchaft, in welcher nicht ſo leicht ein Gegenſatz und Widerſtreit gegen die poſitive Theologie möglich war, dem menſchlichen Geiſte die meiſte Freiheit gewährte, und auf der andern Seite man ſich durch dieſelbe Ehre, Glanz, Anſehen, Aemter und andere Vortheile erwerben konnte; ſo war es natürlich, daß das Studium der Logik vorzüglich unter den Jünglingen großen Fortgang gewinnen mußte.

Drit-

Drittens. Da die Dialektik Gegenstand des Schulunterrichts wurde, und wegen der angeführten Gründe ein lebhaftes Interesse auf sich zog, so erzeugte sich daraus natürlich ein Wetteifer, ein Streben, sich auszuzeichnen und einander zu übertreffen. Dieser Wetteifer und dieses Reiben der Köpfe an einander war unstreitig eines von den Wiederbelebungs- und Beförderungsmitteln einer bessern und neuen wissenschaftlichen Aufklärung und literarischen Cultur; aber die nächste Folge war doch die Bildung eines *subtilen Grübelgeistes.* Denn das Feld der materialen Erkenntnisse war sehr klein, und hauptsächlich auf den Inhalt der positiven Theologie beschränkt. Hier war nun eine materiale Erweiterung des Inhalts und Umfangs nicht möglich; eine Veränderung desselben aber nicht erlaubt. Es blieb also dem menschlichen Geiste nur die Form der theologischen Erkenntniß übrig. Eine Auffindung von logischen Begriffen und Formeln, unter welche die Objecte der positiven Theologie geordnet werden konnten, eine Aufsuchung von Regeln, wodurch die Geheimnisse, die Dunkelheiten, die Schwierigkeiten, die Widersprüche, welche in diesem nach und nach angehäuften Aggregate von Dogmen und zu Dogmen gestempelten Meinungen ganz natürlich häufig genug vorkommen mußten, aufgehellt und aufgelöst werden konnten. Es gehörte dazu eine künstliche Dialektik, eine Fertigkeit in Erfindung neuer feiner, oft mehr blendender und scheinbarer, als wahrer und treffender Unterschiede in Begriffen und Worten, um die Sammlung von logischen Regeln und ontologischen Begriffen, die sich als aristotelische Dialektik durch die Bemühung einiger christlichen Schriftsteller erhalten hatte, ganz passend für die Gegenstände der positiven Theologie zu machen. Der Geist der dialektischen Subtilität und Spitzfindigkeit fand auch in der That in diesem Gebiete genug Stoff und Reiz zu seiner Bildung

und

und Uebung. Er konnte eine Menge Fragen aufwerfen, Einwürfe und Zweifel ausdenken, und ſich in der Auflöſung derſelben auf eine ſehr verſchiedene Weiſe verſuchen, ohne ſich ſo bald zu erſchöpfen. Die Auflöſungen, die Antworten der Vorgänger boten wieder Stoff zu neuen Problemen dar, oder ließen ſich auf eine andere Art faſſen, feiner unterſcheiden, oder ſpitziger auflöſen. Auch ſchon die Vereinigung mehrerer Meinungen mit dem Syſtem der Rechtgläubigkeit, oder die Verwerfung derſelben, wobei es auf eine ſcharfſinnige Abwägung der Gründe für und wider, und einen ſchnellen Ueberblick auf die Folgen für dieſen oder jenen Theil des Dogmenſyſtems ankam, gab dem menſchlichen Verſtande einen großen Spielraum und genug Beſchäftigung.

Dieſer dialektiſche Geiſt, angewandt auf die Theologie, in dieſer Beſchränkung iſt das Eigenthümliche der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Ihr Object war die Theologie, oder der angenommene, auf Concilien-Beſchlüſſen und Tradition beruhende Inbegriff von religiöſen Behauptungen und Meinungen, welcher als unveränderliche Norm der ſubjectiven Ueberzeugung jedes einzelnen Menſchen betrachtet, und durch äußere Zwangsmittel einer hierarchiſchen Gewalt allgemein geltend gemacht werden ſollte. Ihr Werkzeug war die Dialektik, oder eine Reihe von logiſchen und ontologiſchen Begriffen und Regeln, durch welche der Inhalt der Theologie begriffen, verdeutlicht und auch wohl erweitert, und eine der Form nach gewiſſe Erkenntniß von den Gegenſtänden des Glaubens gewonnen werden ſollte. Weil man die abſolute Wahrheit des Stoffes, auf welchen die Dialektik angewandt wurde, aus bloßen Gründen des Glaubens vorausſetzte, ſo wurde auch jede Beſtimmung, jede Unterſcheidung, jede Formel, welche man aus jenem Stoffe durch Hülfe der Dialektik erhielt, für ein Gewinn und Zuwachs an gewiſſer

wisser Erkenntniß gehalten. Man verwechselte oder unterschied nicht genug die Form und die Materie, und was man an der Form gewann, das hielt man auch für einen materiellen Gewinn der Erkenntniß. Man setzte Bestimmungen zu den Begriffen hinzu, und verwechselte dabei wieder die Form des Denkens mit der Form des Erkennens. Ein mögliches Merkmal wurde nun als ein wirkliches, ein möglicher Begriff als ein Begriff eines wirklichen Gegenstandes betrachtet. So wurde die negative Bedingung des Denkens nach und nach zur positiven Bedingung des Erkennens gemacht. Alle Abstractionen, alle Bestimmungen und Unterschiede eines Begriffes betrachtete man als etwas Wirkliches, Entwickelungen und Eintheilungen der Begriffe, oder selbst nur Bezeichnungen von eingebildeten Gedanken, als wirkliche Bereicherungen der Erkenntniß. Die Theologie trat also mit der Philosophie in eine innigere Verbindung. Die erste gab den Stoff, die zweite die Form her. Beides in Verbindung machte das System der Schulgelehrsamkeit aus, welches man bald scholastische Theologie, bald scholastische Philosophie nennen kann. Es war eine Coalition von ungleichartigen Bestandtheilen, die durch äußern Zwang in einen friedlichen Verein traten, obgleich sich beide aus dieser erzwungenen Verbindung bald loszutrennen strebten, und nach mehreren Kämpfen endlich eine Trennung wirklich erfolgte.

Durch diese Coalition erhielt die Philosophie einen eigenthümlichen Charakter, der nur aus den Zeitverhältnissen hervorging, und mit denselben wieder verschwand. Noch nie war die Philosophie, welche nichts anders seyn kann, als das Produkt eines freien Vernunftstrebens zur Erforschung der Wahrheit, in die Fesseln einer unveränderlichen Norm so verstrickt worden, denn auch in den philosophischen Schulen der Griechen war es keinem Anhänger

hänger derſelben verboten, von den Grundſätzen derſelben abzuweichen, oder das Gewiſſe, wovon der Stifter derſelben ausgegangen war, nicht für gewiß zu halten. Der Unterricht in Schulen erzeugte zwar einen weniger ſelbſtſtändigen Geiſt des Denkens und Forſchens, einen Hang zur Bequemlichkeit, das Vorurtheil des Anſehens; allein die Beſchränkung, welche daraus entſtand, war nicht erzwungen, nicht äußerlich herbeigeführt, ſondern eine von innen durch Mangel, oder freiwillig nachlaſſende Kraft, erzeugte. Dieſes gilt ſelbſt auch von der Neuplatoniſchen Schule, wo die Schwärmerei anſteckend, aber doch kein äußerer Zwang vorhanden war, auf derſelben Bahn des excentriſchen Geiſtesfluges fortzulaufen. Konnte ein menſchliches Individuum die natürliche Trägheit überwinden, und den Geiſtesſchlummer aufrütteln, ſo konnte er ſo weit in der Erforſchung der Gegenſtände und in der Erkenntniß der Wahrheit vordringen, als es ſeine Geiſteskräfte verſtatteten; es gab für ihn natürliche, aber keine künſtlichen, durch Auctorität und Politik erfundene Schranken. In der chriſtlichen Welt waren dieſe Schranken zwar nach und nach vorbereitet, aber doch bis jetzt noch nicht in dieſer Geſtalt dem natürlichen Vernunftgebrauche entgegen geſtellt. Die Kirchenlehrer huldigten zum Theil der Philoſophie und den Wiſſenſchaften, in ſo fern ſie dieſelben als Mittel zur Vertheidigung und Ausbreitung der chriſtlichen Religion brauchen konnten; zum Theil beſtritten und widerlegten ſie die heidniſchen Philoſophen, in ſo weit das Anſehen derſelben dem Anſehen des Chriſtenthums entgegen ſtand. Jetzt war die Vernunft noch nicht unterjocht, ſondern in dem Kampf mit dem ſich bildenden kirchlichen Lehrbegriffe befangen. Eben darum aber war es auch noch kein Verbrechen, die Vernunft zu gebrauchen, und den Wiſſenſchaften auf eine andere Art obzuliegen, als es der Kirche frommte. Nur erſt, nachdem ſich das Anſehen der

Kirche

Kirche und der Oberhäupter derselben gehörig befestiget und ausgebreitet hatte, nachdem die Wissenschaften nicht mehr zu den oben angegebnen Zwecken nöthig schienen, das Interesse für sie sich verloren, und eine große Unwissenheit eingerissen war, konnte es die Hierarchie wagen, jeden freien Versuch des Selbstdenkens zu verbieten, und die Vernunft dem Lehrbegriff und der vermeinten Unfehlbarkeit des geistlichen Oberhaupts zu unterwerfen; konnten es die Bischöfe wagen, sich zu den Führern und Leitern der ganzen Menschheit aufzuwerfen, denen sie blindlings folgen sollte [a]).

Die Folgen dieser Coalition der Philosophie und Theologie unter den Fesseln einer geistlichen, die Gewissen und die Vernunft bindenden Gewalt, sind sehr mannigfaltig, und bieten sich unter sehr verschiedenen Gestalten dar. So niederschlagend und demüthigend es auf der einen Seite ist, daß der menschliche Geist so harten und drückenden Fesseln unterworfen ist, und sich in der Untersuchung und Anerkennung der Wahrheit nach dem Willen einer willkürlichen Gewalt richten muß, gleich als wäre die Wahrheit selbst dem Spiele der Willkür unterworfen; so erfreulich ist es doch auf der andern, daß sich, ungeachtet dieser, alle freie Energie des Geistes lähmenden Beschränkung von Außen, doch von Innen heraus einige Kraft des Geistes und Streben der Vernunft, wenn auch noch auf unvollkommene Weise, reget; so wohlthätig ist der Gedanke, daß die Vernunft nur in diesen noch schwachen Bestrebungen und Versuchen, die sie einem fremden Dienste und in der vorgeschriebenen Sphäre weihete, nach und nach Kraft und Muth erlangte, die Fesseln

a) Bonifacius, der Missionar der Deutschen, behauptete, die Gläubigen seyen verbunden, den Bischöfen auch auf dem Wege zur Hölle nachzufolgen. Cramers Fortsetzung Bossuets, 5 Th. 2 Bd. S. 28.

ſeln der Sklaverei zu zerbrechen, und ſich das Feld der Unterſuchung wieder frei zu machen.

Der nächſte Zweck und das Hauptobject der ſcholaſtiſchen Philoſophie iſt die Theologie, oder die Summe von Dogmen, welche auf das Anſehen der Kirche, der Kirchenverſammlungen und Kirchenväter als nothwendiger Gegenſtand des Glaubens allen Chriſten vorgeſchrieben waren, deren Läugnung, ja ſelbſt Bezweifelung, den Verluſt der Kirchengemeinſchaft und aller daran geknüpften zeitlichen und ewigen Vortheile nach ſich zog. In dieſes Aggregat mehr Licht, Klarheit, Deutlichkeit, Zuſammenhang und Gründlichkeit zu bringen, darauf ging das Streben der Scholaſtiker. Dieſes thaten und verſuchten ſie auch wirklich, doch, wie leicht zu erwarten iſt, auf verſchiedene Weiſe, in verſchiedenen Graden und Modificationen. Erſtlich verſuchte man es mit einzelnen Lehren und Meinungen der Kirche; nach und nach ging man weiter, und umfaßte die ganze Summe derſelben. Früher ſuchte man Zweifel und Einwürfe, welche gegen gewiſſe Dogmen wirklich gemacht worden waren, zu entkräften; dann erdichtete man mögliche Einwürfe, um auch durch die Entfernung dieſer die Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre deſto zuverläſſiger zu machen. Wenn man Gründe und Beweiſe für gewiſſe Lehren der kirchlichen Dogmatik aufſuchte, ſo begnügte man ſich bald mit bloßen Gründen der Auctoritäten, mit der Aufzählung, Vergleichung und Abwägung derſelben, bald fügte man auch Beweiſe aus Grundſätzen hinzu, die man bald wieder aus Auctoritätsmeinungen, bald aus gewiſſen logiſchen oder ontologiſchen Begriffen nahm. Späterhin erhob ſich die Vernunft zu dem Gedanken einer Erkenntniß des Nichtſinnlichen aus ſich ſelbſt, unabhängig von der Offenbarung, von dem Kirchenglauben und von der Auctorität. Schon frü-

früherhin hatte dieſe Idee, beſonders bei den Griechen, die Vernunft zu mannigfaltigen Verſuchen gereizt; jetzt mußte man ſich durch die Ueberreſte des in dem Strome der Zeit verfloſſenen, aber nicht ganz vertilgten Alterthums, nach und nach an dieſelbe gewöhnen. Man findet einen natürlichen Stufengang in der Entwickelung dieſer Idee. Denn erſtlich war ein uneingeſchränkter Glaube an das Anſehen der Offenbarung und der Kirche, welche im Beſitze derſelben war, herrſchend, und damit verband ſich der Glaube an ein völliges Unvermögen der Vernunft zur Erkenntniß, mit einem gänzlichen Mangel an höheren Anſtrebungen. Dann folgte das Gefühl der angeregten höheren Geiſteskraft und des daraus entſpringenden höheren Bedürfniſſes nach gründlicher Erkenntniß und Ueberzeugung, beſtimmt und modificirt durch den vorigen Glauben an das Unvermögen der Vernunft. Daher nun der Verſuch, mit der Vernunft der Offenbarung zu folgen, und das zu beweiſen, was man der Offenbarung geglaubt hatte [3]). Nachdem es der Vernunft ſcheinbar in dieſem Unternehmen geglückt hatte, ſo fühlte ſie ihre Kraft, und ſie ſtrebte, ſich von dem bisherigen einſchränkenden Verhältniſſe zum Offenbarungsglau-

3) Beweiſe davon findet man ſelbſt bei denen, welche ſonſt ganz in dem Auctoritätsglauben befangen ſind, z. B. in der Eintheilung von glaublichen Dingen, welche Paſchaſius Radbertus in ſeiner Abhandlung vom Glauben gibt. Er nimmt drei Arten derſelben an. Einige Dinge werden geglaubt, aber nicht von dem Verſtande begriffen, wie alle Nachrichten von geſchehenen Dingen; andere geglaubt, und auch ſogleich von dem Verſtande eingeſehen, als ſie vorgeſtellt werden, wie Zahlen; die dritte Art ſind diejenigen Dinge, welche die Offenbarung von Gott lehrt; ſie ſind zugleich glaubliche und verſtändliche Dinge, ſie können nicht durch die Sinne, ſondern blos durch den Verſtand geſehen, doch aber nur dann von dem Verſtande geſehen werden, wenn ſie vorher geglaubt worden ſind.

Digitized by Google

glauben ganz los zu machen; ſie wollte unabhängig ſeyn, auf ihren eignen Füßen ſtehen, und nur allein mit eignen Augen ſehen, und ging daher auf ein Wiſſen deſſen, was bisher geglaubt worden, auf Vernunfteinſicht in die Natur der Objecte, welche kein Gegenſtand der Erfahrung ſind, aus. Es zeigte ſich darin ein höheres Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes, daß er nicht mehr ohne Gründe glauben wollte. Da man dieſes Bedürfniß am dringendſten in dem Gebiete der Religion und Theologie fühlte, ſo wurde natürlich die Theologie das Object und das Ziel aller wiſſenſchaftlichen Beſtrebung. Denn obgleich ſie ſich von der Abhängigkeit loszumachen ſuchte, in welcher ſie bisher zum Kirchenglauben geſtanden hatte, ſo wirkte doch der Einfluß deſſelben noch fort, in ſo fern ſie dieſelbe Richtung auf dieſelben Gegenſtände behielt. Daher ſtrebte die Vernunft in dieſen Zeiten vorzüglich nach Erkenntniß Gottes und des Verhältniſſes der Welt zur Gottheit, und da ſie dabei nur durch das Gefühl ihrer, von willkürlichen Feſſeln entbundenen Kräfte, aber nicht von dem Bewußtſeyn der Schranken und Gränzen des Erkenntnißvermögens geleitet wurde, ſo war die Erkenntniß der Dinge an ſich, ihrer nothwendigen und weſentlichen Eigenſchaften, das Ziel, wornach die Vernunft rang, und es auch durch das menſchliche Erkenntnißvermögen und Erkenntnißmittel für erreichbar hielt.

Der menſchliche Geiſt überließ ſich in dieſem Streben bloß dem Hange zur Speculation. Denn dieſer war bisher vorzüglich genähret worden; die praktiſchen Lehren des Chriſtenthums waren zwar nicht ganz vernachläſſiget, aber doch bei weitem nicht mit der Sorgfalt, dem Fleiße, dem Intereſſe bearbeitet worden, als die theoretiſchen Sätze, die Dogmen, man begnügte ſich gemeiniglich mit dem populären Vortrage der erſtern, während man eine gelehrtere oder gründlichere Kenntniß der

letzten von dem Lehrer der chriſtlichen Religion forderte. Dadurch hatte ſich ein Hang zur Speculation gebildet, der auch jetzt, da die Vernunft ſich von den Feſſeln der Autorität loszumachen ſtrebte, noch immer einen wirkſamen Einfluß auf die Richtung der Vernunft fortſetzte. Es gab nur wenige, welche auf die praktiſchen Wahrheiten eine beſondere Aufmerkſamkeit richteten. In ſo fern man nach einem Syſtem der chriſtlichen Religion ſtrebte, in ſo fern wurden freilich auch die praktiſchen Wahrheiten nicht ganz vergeſſen; allein die ſpeculativen Sätze nahmen in demſelben doch immer die erſte Stelle ein, und die praktiſchen wurden nur als ein untergeordneter Theil betrachtet.

Die *ſyſtematiſche Verbindung* der Religionswahrheiten als gegebener und durch die Kirche beſtätigter Erkenntniſſe, war das zweite Moment der neu angeregten Geiſteskraft. Bei einem Inbegriff von poſitiven Lehren und Statuten, welche mehr auf äußeren als inneren Gründen beruhen, welche nach und nach durch beſondere Veranlaſſungen entſtehen und zu den übrigen hinzugefügt werden, wo es eine gewiſſe für immer geltende Norm für dieſelben, und einen äußeren Gerichtshof gibt, welcher ihre Richtigkeit und Zuläſſigkeit prüft und entſcheidet, kann die Idee eines Syſtems derſelben nicht leicht und nicht ſehr früh aufkommen. Daher hat auch keiner der Kirchenväter in dem vorhergehenden Zeitraume einen Verſuch der Art gemacht, welcher Auszeichnung verdiente. In *Auguſtinus* Schriften liegen zwar die Ideen eines Syſtems zerſtreut; aber er hatte noch zu viel mit der Entwickelung und Unterſuchung einzelner Lehrpunkte, mit der Vertheidigung derſelben, und mit der Polemik der abweichenden Meinungen zu thun, als daß er das Syſtem, welches hie und da vorgezeichnet in ſeinen Schriften lieget, und wozu er ſo viele Materia-

terialien herbeigeſchafft hatte, wirklich hätte ausführen können. Der orthodoxe Glaube des Johannes Damascenus war mehr ein Aggregat, als Syſtem, in welchem nicht einmal die Ordnung beſonders gelobt werden konnte. Jetzt aber, da die meiſten Materialien des ganzen kirchlichen Lehrbegriffs gröſtentheils beiſammen waren, da durch die Kirchengewalt die Veränderung der einzelnen Lehren verboten war, der menſchliche Geiſt, der aus ſeinem Schlummer erwacht war, doch nach Beſchäftigung ſtrebte: da blieb ihm, weil ihm der Stoff gegeben war, nichts anders als die Form übrig, die veränderte Zuſammenſtellung und Ordnung der einzelnen Materialien zu einem Ganzen. Das dringende Bedürfniß einer feſtern Ueberzeugung, die Zweifel und Einwürfe, welche ſich hie und da gegen einzelne Punkte des Kirchenglaubens hervorthaten, die Gleichgültigkeit, welche, nachdem die Polemik gröſtentheils aufgehört hatte, dem Kirchenglauben drohete; alles dieſes vereinigte ſich dahin, durch eine feſtere Verbindung und Unterordnung dem Ganzen und dem Einzelnen mehr Intereſſe, Werth und Ueberzeugungskraft zu geben. Daß ein Syſtem wirklich Bedürfniß war, das man kannte, und daß man Verſuche machte, demſelben abzuhelfen, dieſes beweſen die vielen Summen des kirchlichen Lehrbegriffs, welche ſparſam vor dem Lombarden, nach demſelben aber in groſſer Menge zum Vorſchein kamen. Freilich kam durch alle dieſe Verſuche doch kein richtiges, vollſtändiges Syſtem zu Stande, wenn man auch mit den poſitiven Lehren noch ſo viele Grundſätze und Begriffe der Vernunft verband; denn es war doch nur ein Gemenge von verſchiedenartigen Kenntniſſen und Vorſtellungen, die nicht einem Princip untergeordnet, noch weniger wiſſenſchaftlich verknüpft werden konnten, weil ſo mancher inhaltsleerer, grundloſer, ja ſelbſt widerſinniger Satz mit andern zuſammen gepaaret werden mußte, ohne daß etwas davon aufgegeben

geben werden durfte. Wie war es auch möglich, ein ſo großes Aggregat von Sätzen, die aus verſchiedenartigen Quellen entſtanden, ſich nach und nach zuſammengehäuft, und einen ſehr verſchiedenen Gehalt und Grad von Vollkommenheit hatten, aber nach dem Kirchenglauben alle mit gleicher Gewißheit für wahr gehalten werden mußten, einander gehörig zu ſubordiniren und der Einheit eines Princips zu unterwerfen? Die Schwierigkeit dieſes Unternehmens machte, daß auch die beſten Denker dieſer Zeit ſich mehr mit Unterſuchung einzelner Gegenſtände, als dem Syſtem der ganzen menſchlichen Erkenntniß beſchäftigten. Auch zeigte ſich bald in dieſem Streben nach ſyſtematiſcher Einheit eine gewiſſe Beſchränkung, welche eine Folge von der bisherigen Sklaverei und der Gewalt der Autorität war, daß nämlich, wenn ein Gelehrter, der durch ſeine äußeren Verhältniſſe Anſehen erhielt, in der Aneinanderreihung der theologiſchen Kenntniſſe Bahn gebrochen hatte, die Meiſten auf demſelben Wege fortgingen, gleichſam als wenn der Verſtand noch immer in ſeiner Kindheit wäre, und immer eines Gängelwagens bedürfte.

Außer dieſen beiden Richtungen der Vernunft auf die feſtere Begründung und ſyſtematiſchere Verbindung der theologiſchen Dogmen, äußerte ſich *drittens* noch ein Vernunftſtreben nach *Erweiterung des Umfangs der Erkenntniß*. Und darin zeigte ſich vornehmlich der Hang zur Speculation, der jedoch durch die einmal feſtgeſtellten Lehrformen und den Kirchenzwang beſchränkt war, und dadurch eine eigne Geſtalt annahm. Da die Kirchengewalt darauf mit großer Eiferſucht hielt, daß kein neues Dogma hinzugeſetzt, noch auch ein beſtehendes verändert wurde, ſo blieb der Speculation nichts anderes übrig, als die Hauptfragen, welche durch die kirchlichen Dogmen entſchieden waren, auf eine dem Kirchenglauben angemeſſene Weiſe näher zu beſtimmen, neue

Fragen

Fragen aufzuwerfen, und das Verhältniß der in dieſen Speculationen vorkommenden Vorſtellungen und Objecte auf Begriffe zu bringen und dialektiſch zu beſtimmen. Hieraus entſtand ein grübleriſcher Kleinigkeitsgeiſt, eine ungeregelte Neugierde, Dinge zu erkennen, die ſich nicht allein nicht wiſſen laſſen, ſondern ſich auch auf keinen weſentlichen und nothwendigen Zweck der Vernunft beziehen.

Wenn durch die Kirche das Dogma der Dreieinheit einmal feſtgeſetzt war, ſo ſuchte der menſchliche Verſtand nun auch das Verhältniß der drei Perſonen unter einander und zu dem einen göttlichen Weſen zu ergrübeln, daß weder durch die Einheit die Dreiheit der Perſonen, noch durch dieſe die Einheit aufgehoben würde. Die Transſubſtantiation angenommen, warf man die Fragen auf: ob Chriſtus todt oder lebendig, ſo wie er vor der Auferſtehung, oder nach derſelben war, bekleidet oder unbekleidet gegenwärtig ſey? Wenn der Sohn Gottes die Menſchheit angenommen hat, wie hat er ſie angenommen; ſind aus zwei Naturen und Perſonen zwei worden, oder eine in die andere übergegangen, oder eine mit der andern nur überkleidet worden; iſt Chriſtus als Gott durch die Menſchwerdung Etwas oder Nichts worden; wenn durch die Menſchwerdung Chriſti Gott Menſch worden iſt, kann man auch ſagen, daß der Menſch Gott worden ſey? In welchem Alter werden die Verſtorbenen auferſtehen, als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greiſe? In welcher Geſtalt? In welcher Leibesconſtitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager ſeyn? Werden die Menſchen alles wieder bekommen, was ſie in ihrem Leben von ihren Nägeln oder Haaren verloren haben? Die Vernunft ging alſo auf eine Erweiterung der Erkenntniß aus, ohne Rückſicht zu nehmen auf die Möglichkeit und Zweckmäßigkeit derſelben

ben. Der Glaube an den göttlichen Urſprung der Dogmen ſchien ſie der Nachfrage nach den Gründen und Gränzen der Erkenntniß zu überheben, noch weniger eine Beziehung auf die nothwendigen Zwecke der Menſchheit zu erfordern. Die Vernunft mußte nothwendig in einen blinden und grundloſen Dogmatiſmus verfallen, weil vor aller Unterſuchung ſchon feſtgeſetzt war, was für die Vernunft wahr und nicht wahr ſeyn ſollte, und ſie daher unerwieſene, vielleicht unerweisliche oder gar falſche Sätze zu Principien anzunehmen gezwungen war.

Das Mittel, wodurch der dreifache Zweck der Begründung, der ſyſtematiſchen Einheit und der Erweiterung der gegebenen, d. h. der theologiſchen Erkenntniß erreicht werden ſollte, war die Dialektik. Dieſe war aber keine Erkenntniß der Geſetze des Denkens und der formalen Wahrheit aller Erkenntniß, wie ſie durch die Analyſis des Denkens gefunden wird, ſondern eine Sammlung von logiſchen Regeln, welche Auguſtinus, Caſſiodor, Boethius, Iſidorus Hispalenſis und einige Andere nothdürftig aus den logiſchen Werken des Ariſtoteles und deſſen Commentatoren überſetzt und ausgezogen hatten; ein höchſt dürftiges, unvollſtändiges, ſchlecht verbundenes Ganze oder Aggregat von Denkregeln, das mehr aus dunklen Gefühlen und Autoritätsglauben, als aus erkannten Gründen, angenommen war, aber doch als Organ der objectiven Wahrheit dienen ſollte. Denn, nachdem einmal das Bedürfniß einer Ueberzeugung aus Gründen bei den Religionswahrheiten, ſowohl in dogmatiſchem als polemiſchem Gebrauche, dringender wurde, und man ſich genöthiget ſahe, der Autorität wo nicht ganz, doch zum Theil zu entſagen, und die Gründe des Fürwahrhaltens nicht allein in dem Anſehen deſſen, der etwas als wahr behauptete, ſondern in Etwas anderem zu ſuchen, was

für

für alle Subjecte alſo objectiv gültig iſt, ſo mußte man auf eine innigere Verbindung der Logik mit der Religion und Theologie bedacht ſeyn, um durch die Anwendung der Regeln der erſten der letzten die Form von Vernunfterkenntniſſen zu verſchaffen, und das Glauben in Wiſſen zu verwandeln. Dieſes Mittel war zwar jetzt nicht zum erſtenmale verſucht und gebraucht worden; aber die Zeitumſtände hatten doch dieſer Anwendung etwas Beſonderes und Auszeichnendes gegeben. Manche Kirchenväter hatten wirklich auch ein gewiſſes philoſophiſches Syſtem, dem ſie gehuldigt hatten, in Uebereinſtimmung und Harmonie mit der Religionslehre zu bringen geſucht; und die Dialektik dazu gebraucht, einzelne Dogmen zu vertheidigen und die Beſtreiter derſelben zu widerlegen. Jetzt aber war nicht gerade die Rede davon, irgend ein Syſtem mit der Religionslehre zuſammen zu ſchmelzen, ſondern nur durch gewiſſe logiſche und ontologiſche Regeln den kirchlichen Dogmen den Schein von Wiſſenſchaftlichkeit zu geben. Dort ſuchte man ein gewiſſes Syſtem materialer Philoſophie, hier aber nur die Formalphiloſophie mit der Theologie zuſammen zu ſchmelzen; dort waren die Kirchenväter früherhin mit gewiſſen philoſophiſchen Sätzen vertraut, und ſuchten dieſe mit den Dogmen der Kirche in ein Ganzes zu vereinigen; hier waren die Lehrer in den Zeiten der Barbarei faſt ganz mit den höhern wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen, und beſonders mit der Philoſophie entfremdet; weder jenen noch dieſen war es beſonders daran gelegen, irgend ein philoſophiſches Syſtem geltend zu machen, denn ſie mochten mit Philoſophie oder Theologie angefangen haben, ſo verſchlang die letzte immer alles übrige Wiſſen. Aber es findet ſich doch der merkwürdige Unterſchied zwiſchen beiden, daß die ältern meiſtentheils eine vielſeitigere philoſophiſche Bildung entweder ſchon mitbrachten, oder in der Folge erwarben, die neueren aber meiſtentheils anfänglich wenig-

nigſtens mit der Dialektik als Organ der theologiſchen Erkenntniß zufrieden waren. Ein zweiter merkwürdiger Unterſchied war darin gegründet, daß die Dialektik einen Theil der Vorbereitung der Religionslehre ausmachte, daß ſie zum Elementarunterricht in den biſchöflichen und Kloſterſchulen gehörte. Durch die größere Verbreitung der Dialektik mußte nothwendig eine merkliche Veränderung ſowohl in der Materie, als in der Form der theologiſchen Erkenntniß, entſtehen; die größere Ausbreitung erregte einen Wetteifer, aus welchem eine größere Feinheit und Schärfe im Denken, eine größere Fertigkeit und Neigung zum Denken über Religionskenntniſſe hervorgebracht wurde. Eine Folge davon war ein ſubtiler ſpitzfindiger Geiſt, mit mancherlei wohlthätigen und nachtheiligen Folgen, die ihn zu begleiten pflegen. Dieſes Werkzeug war ferner höchſt dürftig und unvollkommen, nämlich das dürre Gerippe der Logik, welches ſich unter den Schriften des Auguſtinus fand und demſelben fälſchlich beigelegt wurde. Das Anſehen dieſes Heiligen gab auch dieſer Dialektik ein ſo großes Anſehen, daß ſie ausſchließlich gebraucht wurde. Indeſſen würde dieſer Umſtand bald auf die Entwickelung eines vollſtändigen Syſtems der Denkregeln geführt haben, wenn der menſchliche Geiſt bei aller Uebung in der einſeitigen Anwendung der Dialektik nicht noch lange Zeit einen gewiſſen Sklavenſinn behalten hätte, der eine erweiterte allſeitigere Denkungsart und ein freies Forſchen verhinderte. Als ſpäterhin Ariſtoteles logiſche Schriften in den Ueberſetzungen und dem Originale bekannter wurden, da gewöhnte man ſich wieder ganz ſklaviſch an den Gebrauch derſelben, und hielt dieſes wiſſenſchaftliche Produkt eines großen Mannes, welches freilich weit beſſer war, als die vorher gebrauchte dialektiſche Krücke, aber doch noch vieler Verbeſſerungen fähig war, für das unübertreffliche und unverbeſſerliche Meiſterſtück des menſchlichen Gei-

Digitized by Google

Geiſtes, aus ſklaviſcher, ja faſt abgöttiſcher Verehrung des Ariſtoteles. Dieſe Verehrung ging von dem einen Theile auf die übrigen Theile der Ariſtoteliſchen Philoſophie über, und man ſuchte dieſes Syſtem, welches man in ſeiner Art eben ſo für unfehlbar hielt, als die Theologie in Rückſicht auf offenbarte Wahrheit, immer inniger mit dem kirchlichen Dogmenſyſteme zu verbinden.

So führte dieſes Streben, über die Theologie zu philoſophiren, und durch das Denken mehr Licht und Wahrheit zu verbreiten, den menſchlichen Geiſt aus den Schranken, in welche er durch Trägheit und Bequemlichkeit verfallen war, nicht heraus, ſondern verſtrickte ihn nur noch in neue. Zu dem Deſpotismus der Hierarchie kam nun noch der Deſpotismus des vergötterten Ariſtoteles hinzu.

Ungeachtet aber dadurch die Erweiterung und Vervollkommnung der menſchlichen Erkenntniß nicht wenig aufgehalten wurde, ungeachtet mehrere Vorurtheile und Irrthümer, vorzüglich Pedanterei, Wortkrämerei, leere Spitzfindigkeit, das Fortſchreiten der Vernunft hinderten; ſo war doch ein mächtiger Schritt vorwärts gethan worden, indem man das Bedürfniß und die Nothwendigkeit einer Begründung der Erkenntniß durch Gründe der Vernunft immer mehr ahndete, einſah und demſelben abzuhelfen ſuchte. Es konnte nicht fehlen, daß die Finſterniß, welche bisher den Verſtand umnebelt hatte, etwas gelüftet und durchſichtiger wurde; daß einige helle Punkte hervortraten, einige Irrthümer eingeſehen wurden. Der Streit über die objective Gültigkeit und Bedeutung der Begriffe, welcher die Partei der Nominaliſten und Realiſten ſpaltete, führte ſelbſt, ungeachtet der dialektiſchen Staubwolken, in welche die Sache eingehüllt wurde, einen Schritt vorwärts. Ueberhaupt war dieſe Art zu philoſophiren nur der Anfang zu einer geiſti-

Digitized by Google

geiſtigen Wiedergeburt der Vernunft; in einigen Individuen äußerte ſie ſich mit Macht gegen das drückende Joch, und wenn auch die Mehrzahl noch immer auf dem gebahnten Wege des herrſchenden Wahns fortging, ſo war doch die Reibung der Köpfe durch die dialektiſche Behandlung der Glaubenslehren eine Vorübung und Stärkung der Geiſteskräfte zu freiern und kühnern Verſuchen, um einſt in dem Gebiete der Wahrheit Grund und Boden zu gewinnen. Gleichwohl ſchienen auch dieſe noch ſo unvollkommenen Verſuche der Vernunft gefährlich für das beſtehende Syſtem. Der Supernaturalismus, oder auch die hinter dieſem ſich verbergende Politik der Hierarchie, wollte auch nicht einmal, daß über den Inhalt der Religionslehre philoſophirt werden ſollte, aus Furcht, daß die Feſſeln des blinden Glaubens einſt könnten zerbrochen werden, wenn es der Vernunft einmal erlaubt würde, die theologiſchen Sätze nach den ewigen Prinzipien des Wahren zu prüfen. Dieß war die Partei der Gegner, welche ſich dem Fortgange der ſcholaſtiſchen Philoſophie entgegenſetzten. Eine andere Partei waren die Myſtiker, welchen der ſcholaſtiſche Wortkram, die unendliche Vermehrung von leeren Begriffen und Formeln, in welche die ganze Religion ſchien aufgelöſet zu werden, ſehr mißfiel. Sie ahndeten etwas Höheres und Beſſeres als die ſchale Form, in welcher ſelbſt die Religion verdächtig werden mußte; ſie ſuchten dieß Beſſere ebenfalls in einer Erkenntniß, welche auf das Handeln Einfluß hätte, und mit welcher das Handeln übereinſtimmte; darum waren ſie Feinde der unfruchtbaren Spekulation; aber ſie ſuchten eine Erkenntniß, in welcher das Höchſte, das Unendliche unmittelbar ergriffen und angeſchauet, nicht durch todte Begriffe vorgeſtellt würde; und darum waren ſie Myſtiker. Dieſe huldigten dem Platonismus der Alexandriner, jene dem Ariſtotelismus; jene gingen auf die Anſchauung des Unendlichen aus, und lebten in über-

überſpannten Gefühlen; dieſe ſtrebten alles in Begriffe und todte Formeln zu faſſen. So erneuerte ſich ein alter Streit zwiſchen Plato und Ariſtoteles, obgleich in anderer Geſtalt.

Wir ſehen alſo hier dieſelben Erſcheinungen ſich wieder erneuern, welche wir ſchon in dem vierten Hauptſtücke als Begleiter der Neuplatoniſchen ſchwärmeriſchen Philoſophie betrachtet haben. Hier war die durch den ſchwärmeriſchen Geiſt des Morgenlandes aufgefaßte Philoſophie des Plato das erträumte Mittel, zur unmittelbaren Erkenntniß des Ueberſinnlichen bald auf dem Wege der Begriffe, bald auf dem Wege der Anſchauungen zu gelangen. Derſelbe dialektiſche und ſchwärmeriſche Geiſt, zuweilen in Eintracht, zuweilen in Entgegenſetzung und Streit, äußerte ſich jetzt wieder um das Ende dieſes Zeitraums, doch in einer andern Geſtalt, welche eine Folge der veränderten Zeitverhältniſſe und des Einfluſſes der chriſtlichen Religion als einer unmittelbar offenbarten war.

Der Geiſt der ſcholaſtiſchen Philoſophie iſt nichts anders, als das ohne Prüfung der Kräfte des menſchlichen Geiſtes unternommene Streben der Vernunft, eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen, der Dinge an ſich zu Stande zu bringen, und durch den dialektiſchen Gebrauch der Vernunft, beſonders aber der Ariſtoteliſchen und Neuplatoniſchen Philoſophie, Prinzipe der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der in der Offenbarung und der ihr gleich geachteten Kirchenlehre enthaltenen Wahrheiten zu entdecken. Jenes Streben hat die ſcholaſtiſche Philoſophie mit jeder andern gemein; daß aber die Vernunft nicht frei und ſelbſtſtändig die Erkenntniß der Dinge an ſich ſuchte, ſondern in den Feſſeln der Autorität gehalten,

gehalten, für einen fremden Zweck und nach einer fremden Norm thätig war, dieſes macht den weſentlichen Unterſcheidungscharakter derſelben aus. Es iſt die Dialektik und Myſtik angewandt auf chriſtliche Religion und Theologie, um derſelben eine feſte Baſis und eine beſtimmte Form zu geben. Der Zweck derſelben iſt edel und der Vernunft würdig, aber indem ſie denſelben zu erreichen ſtrebte, ohne daß ſie ihre Kräfte geprüft, und einen reiflich überdachten Ueberſchlag des Möglichen und Erreichbaren vorher entworfen hatte, mußte die Ausführung ſcheitern; und da ihre freie Entwickelung gehemmt, und ſchon vorher beſtimmt war, was ſie erforſchen ſollte, da ſie durch äußere Urſachen gezwungen war, aus Vernunftgründen Auflöſungen der Fragen zu finden, für welche die Autorität aus ſubjektiven Gründen ſchon eine Antwort in Bereitſchaft hatte, welche zu bezweifeln Frevel war, da ſie alle Erkenntniſſe aus Begriffen und überlieferten Formeln zu ſchöpfen ſuchte, und kein friſcher Nahrungsſtoff aus der vernachläſſigten und verachteten Erfahrung zufloß; ſo wurde ſie oft durch eigne und fremde Schuld ein Spiel der Autoritäten, der leeren und unfruchtbaren dialektiſchen Formeln, der eitlen und fruchtloſen Disputirſucht, wenn ſie gleich auch auf der andern Seite durch die Tiefe und Schärfe des Denkens Bewunderung erregt, und blieb eine lange Zeit hindurch aus Noth und beſtimmter Neigung in dieſen an Worten und Formeln reichen, an wirklicher Erkenntniß armen Kreis wie gebannt 4).

Wo

4) Es iſt nicht leicht, einen beſtimmten Begriff von der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu geben, weil ſie bei aller Einförmigkeit der Richtung und der Beſchränkung des Gegenſtandes, doch in einer großen Mannigfaltigkeit von Modificationen erſcheint, und es ſchwer zu beſtimmen iſt, welche von denſelben weſentlich oder zufällig ſind. Tiedemann,

Wo iſt der Anfangspunkt der ſcholaſtiſchen Philoſophie? Dieſe Frage iſt ſehr verſchieden beantwortet worden. Denn da ſie nicht auf einmal entſtand, ſondern ſich allmälig bildete, ſo kann man keinen erſten

wann, der ſich um dieſen Theil der Geſchichte der Philoſophie große Verdienſte erworben hat, ſtellt folgenden Begriff von dieſer Art der Philoſophie auf, ſie ſey diejenige Behandlung der Gegenſtände a priori, wo nach Aufſtellung der meiſten für und wider aufzutreibenden Gründe, in ſyllogiſtiſcher Form, die Entſcheidung aus Ariſtoteles, den Kirchenvätern und dem herrſchenden Glaubensgebäude genommen wird. (Geiſt der ſpeculativen Philoſophie, 4 Bd.) Aber hier ſind doch offenbar mehrere äußere und zufällige Merkmale als weſentlich und nothwendig zu dem inneren Charakter dieſer Philoſophie gerechnet worden. Die Methode, Gegenſtände in Fragen abzuhandeln, und durch Aufſtellung mehrerer Gründe und Gegengründe die Entſcheidung herbeizuführen, auch die Einkleidung der Gründe und Gegengründe in Syllogismen, betrifft nur das Aeußere des Vortrags, aber nicht das Innere, Weſentliche dieſer Philoſophie. Der Vortrag kann unſyllogiſtiſch, und doch dialektiſch ſeyn. In der Beurtheilung dieſes Bandes in den Annalen der Philoſophie, 1795. December. S. 186. wird der Charakter der ſcholaſtiſchen Philoſophie darin geſetzt, daß ſie eine ſophiſtiſche Dialektik der mäßigen Speculation geweſen ſey. Dieſe Merkmale ſind allgemein paſſend und treffend. Nur das erſte, welches alle Scholaſtiker für Sophiſten erklärt, weil ihr Verſtand im Dienſte der Willkür oder der Autorität ſtand, und, ohne von einem formalen und reinen Intereſſe für Wahrheit beſeelt zu ſeyn, nur darauf ſann, gewiſſe Sätze, welche ohne weitere Unterſuchung als wahr angenommen waren, durch erklügelte Gründe als gewiß darzuſtellen, ſcheint uns doch zu hart. Mögen auch unter dem großen Schwarme von Scholaſtikern mehrere ohne Intereſſe für Wahrheit geweſen ſeyn; ſo kann man dieſes doch den angeſehenſten Häuptern derſelben nicht Schuld

geben

erſten Scholaſtiker nennen, von dem ſie anfing. Es kommt noch dazu, daß auch der Begriff der ſcholaſtiſchen Philoſophie unbeſtimmt und ſchwankend iſt, und daher die Epoche der Entſtehung derſelben bald in ſpätere, bald in frühere Zeiten geſetzt wird. Die beiden äußerſten Zeitpunkte ſind diejenigen, welche Tiedemann und Buhle angenommen haben. Der erſtre findet erſt gegen den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts ſcholaſtiſche Philoſophen, und er nennt als den erſten derſelben den Alexander von Halas; denn obgleich vor dieſem ſchon Roscelin, Wilhelm von Champeaux und Abälard, und einige Andere ſchon einigermaßen die Philoſophie zu treiben anfingen, ſo handelten ſie doch nur die Logik nebſt einigen Sätzen der Metaphyſik ab, und erkannten in der Philoſophie noch keine feſte Autorität an. Da er ein weſentliches Merkmal der ſcholaſtiſchen Philoſophie in der Autorität des Ariſtoteles ſetzt, und die Metaphyſik deſſelben erſt gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts in dem Abendlande bekannt zu werden anfing, ſo iſt dieſe Gränzbeſtimmung begründet, ſo lange man von demſelben Begriffe ausgehet, und das Faktum annimmt, daß Ariſtoteles Schriften nicht früher bekannt worden. Allein jener Begriff iſt ſelbſt darum zu verwerfen, weil er zufällige Merkmale als weſentliche betrachtet; das Faktum von der Bekanntwerdung der Metaphyſik des Ariſtoteles iſt nicht ganz richtig, weil ſchon früherhin wenigſtens einige Schriften des Ariſtoteles hie

geben, da ſie nicht allein Ehre, ſondern auch Verfolgungen durch ihre Behauptungen einernteten, und einige nur durch äußern Zwang zum Widerruf gebracht werden konnten. Wenn ſie auch alle ihre Kräfte zur Begründung und Befeſtigung gewiſſer poſitiver Sätze aufboten; ſo waren ſie doch darum noch keine Sophiſten, ſondern nur dann erſt, wenn ſie dieſelben ſelbſt nicht für wahr hielten; dieſes aber anzunehmen, fehlt es uns an allen Gründen.

Digitized by Google

hie und da bekannt waren, vorzüglich in Britannien und Irland, weil die Kategorieen deſſelben, die nur zur Logik gerechnet werden, ſchon ontologiſche Begriffe enthalten, und weil auch ohne die Bekanntſchaft mit den Original-Schriften des Ariſtoteles ſelbſt, aus andern mittelbaren Quellen, vorzüglich einigen lateiniſchen Ueberſetzungen und Erklärungen, manche Ariſtoteliſche Sätze verbreitet waren [5]). Bekannt waren alſo auch vor dem Zeitpunkte, welchen Tiedemann annimmt, einige Ariſtoteliſche Schriften, meiſtentheils in Ueberſetzungen, doch auch, obgleich ſeltener, in dem Originale. Eine weſentliche Veränderung in der Form und dem Vortrage der Philoſophie iſt von jenem Zeitpunkte an nicht aufzufinden, den einzigen Umſtand ausgenommen, daß Ariſtoteles Autorität ausgebreiteter und einflußreicher wurde, und daß der Charakter, den das Philoſophiren früher ſchon erhalten hatte, in größeren Maſſen von Begriffen ſichtbarer und klärer hervortrat. Da alſo kein Grund vorhanden iſt, den Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie, wie Tiedemann thut, in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts zu ſetzen, ſo halten wir das Urtheil des Buhle für richtiger, wenn er mit dem achten Jahrhundert,

5) Abälard hatte ſchon Erklärungen über einige logiſche Werke des Ariſtoteles geſchrieben, welche Oudin d. ſcriptor. eccleſiaſt. p. 1171. in der Handſchrift geſehen hat, z. B. ſuper praedicamentis Ariſtotelis, libri Analyticorum priorum et poſteriorum, libri topicorum. Hieraus erhalten die Berichte von Männern, welche zu Karls des Großen und den folgenden Zeiten einige Schriften des Ariſtoteles gekannt und erklärt haben, Glaubhaftigkeit. Auch das Zeugniß des Rigordus in dem Leben des Königs Philipp Auguſt iſt ein neuer Beweisgrund. In diebus illis (1209), ſagt er, legebantur Pariſiis libelli quidam de Ariſtotele, ut dicebantur, compoſiti, qui docebant Metaphyſicam, delati de novo a Conſtantinopoli et a Graeco in Latinum translati.

Digitized by Google

dert, von den Zeiten Karls des Großen den Anfang der Scholastik an datiret.

Doch vielleicht muß man dennoch die scholastische Philosophie in engere Gränzen setzen, wenn man sie von der scholastischen Theologie trennen will. Beide sind verschiedene Wissenschaften; und wenn sie gleich anfänglich mit einander vermengt waren, so wurde doch von den Zeiten Karls des Großen an der Vortrag derselben immer mehr getrennt, und nur von dem Zeitpunkte an, da Philosophie als etwas von Theologie Verschiedenes in den Schulen gelehrt wurde, kann die Geschichte derselben beginnen. Allein so richtig dieses auch ist, so kann man doch nicht läugnen, daß, noch ehe diese völlige Trennung erfolgte, doch mehrere Theologen anfingen, gewisse Sätze des kirchlichen Systems durch Hülfe der Dialektik und gewisser Grundsätze zu beweisen, zu vertheidigen. Es gab also auch eine gewisse Philosophie, ob sie gleich im Dienste der Theologie war, welche folglich auch Gegenstand der Geschichte werden kann. Es ist darum die Unterscheidung der Theologie und Philosophie nicht aufgehoben, oder unmöglich gemacht.

Die Dauer der scholastischen Philosophie reicht bis auf die neuesten Zeiten herab; hat sie auch aufgehört allgemein herrschend zu seyn, so wohnet sie doch noch hier und da in den Klöstern, in manchen katholischen Ländern und in einzelnen Köpfen. Allein in dieser Ausdehnung ist sie kein Gegenstand der allgemeinen Geschichte. Diese verfolgt ihren Gang und die Modifikationen, die sie angenommen hat, nur so lange, als sie die gewöhnliche und herrschende Art zu denken war, und auf den Umfang, die Beschaffenheit und die Objekte der wissenschaftlichen Erkenntniß einen allgemein bestimmenden Einfluß hatte, bis durch ihren leeren Schein eine Uebersättigung und Ekel entstand, der menschliche Geist sich nach einer gesun-

geſunderen und kräftigern Nahrung ſehnte, entweder durch ein gründlicheres Studium der Natur und der klaſſiſchen Schriften der Griechen und Römer, oder durch eigne Forſchung ſich neue Wege zu bahnen ſuchte, und dadurch der allgemeinen Herrſchaft der ſcholaſtiſchen Philoſophie Schranken ſetzte. Von dieſem Zeitpunkte an überläßt ſie es der Specialgeſchichte, den ganzen Weg der Scholaſtik nach allen Richtungen zu verfolgen.

Wenn wir uns in dieſer Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie, welche alſo den Zeitraum von dem achten bis zum Anfange des funfzehnten Jahrhunderts begreift, nach gewiſſen Ruhepunkten umſehen, ſo finden wir, daß faſt alle Schriftſteller, Tiedemann ausgenommen, der keine Perioden unterſcheidet, drei Abſchnitte oder Perioden angenommen haben. Nur weichen ſie in der nähern Beſtimmung und Begränzung derſelben ziemlich von einander ab. Die meiſten nehmen die Analogie des menſchlichen Lebensalters zu Hülfe, um darnach die Abtheilungen der Geſchichte zu beſtimmen. Da aber Kindheit, Jugend, männliches Alter nur relative Gränzbegriffe ſind, ſo konnte nur das Anſehen des Jacob Thomaſius und Bruckers dieſer Abtheilung einige Dauer geben. Brucker alſo ſetzt drei Alter feſt, nämlich das Zeitalter der Jugend bis auf Albert den Großen, bis auf die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts; das Zeitalter der jugendlichen Stärke und des Wachsthums bis zum männlichen Alter, bis auf den Durandus von Sancto Porciano; das männliche Alter bis auf Biel gegen den Anfang des funfzehnten Jahrhunderts. Etwas abweichend davon iſt die Abtheilung, welche Socher in ſeinem Grundriß der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme macht. Er nimmt eine Periode der Entſtehung vom zwölften bis zum dreizehnten Jahrhundert; eine Periode des Wachsthums

von Alexander de Halas bis zum Duns Scotus, bis zum vierzehnten Jahrhundert; eine Periode der Erhaltung oder des Stillſtandes bis auf Marſilius ab Inghen oder zum funfzehnten Jahrhundert; und endlich eine Periode der Abnahme der ſcholaſtiſchen Philoſophie an, in welcher noch einige von den ſpätern Scholaſikern ihre Stelle finden. Ganz anders beſtimmen endlich Gurlitt und Buhle die Abtheilungen. Der erſte ſchlägt als zweckmäßiger folgende Abtheilung vor: die eigentliche ſcholaſtiſche Philoſophie wurde im ſechsten und ſiebenten Jahrhundert, wie es ſcheint, beſonders in England und Irland, empfangen, und im achten, neunten und zehnten Jahrhunderte allmälig gebildet. Die ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche wurde im eilften Jahrhundert geboren und erreichte in den drei nächſt folgenden ihr jugendliches Alter und ihre männliche Reife. Dieſe Abtheilung würde ſehr annehmlich ſeyn, wenn der Unterſchied zwiſchen der reinen und der mit Ariſtoteliſcher Philoſophie vermiſchten Scholaſtik ſelbſt gegründet wäre, und nicht etwas Zufälliges beträfe. Buhle endlich macht, mit Hinſicht auf die inneren vornehmſten Verſchiedenheiten, folgende Abtheilung. Die erſte Periode geht bis auf Roscelin, gegen das Ende des eilften Jahrhunderts, wo der Streit zwiſchen den Nominaliſten und Realiſten begann; die zweite bis auf Albert den Groſſen, in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, wo die Ariſtoteliſchen Werke allgemeiner bekannt und ausgelegt wurden; die dritte endlich von da bis auf die Verbeſſerung der Philoſophie durch die Wiederherſtellung der alten klaſſiſchen Literatur. Dieſe letzte Abtheilung hat Vorzüge und Mängel. Daß der Anfang des Streits zwiſchen den Realiſten und Nominaliſten als eine innere Verſchiedenheit betrachtet, und daher zu einer Epoche gemacht wurde, dieſes verdienet Billigung und beweiſet einen richtigen und ſcharfen Blick. Man muß aber bedauern,

dauern, daß Buhle die Aufmerkſamkeit auf dieſen Punkt nicht feſtgehalten hat, ſondern ſogleich in der zweiten Periode zu etwas Aeußerem abſchweift, und in der dritten gar nichts angibt, was die Abtheilung rechtfertiget. Was er alſo ſuchte, innere Verſchiedenheiten, die als Epochen gebraucht werden könnten, das hat er gar nicht gehörig durchgeführt.

Die Periodenabtheilung der ſcholaſtiſchen Philoſophie iſt gar nicht ſo leicht, als man denkt; denn dieſe Philoſophie ſcheint zu dem Schickſale des Siſyphus verdammt zu ſeyn. Sie wälzt denſelben Stein auf dieſelbe Höhe unabläſſig hinauf, und immer rollt er wieder auf denſelben Fleck hinab. Dieſes Treiben bietet im Allgemeinen zu viel Aehnlichkeit, und in dem Beſonderen zu viel Unähnlichkeit dar, als daß man gewiſſe Ruhepunkte und gewiſſe Eigenthümlichkeiten, welche als allgemein herrſchend und charakteriſtiſch für eine gewiſſe Zeit hindurch anzuſehen ſind, leicht aufſuchen und entdecken könnte. Die Fehler, welche bisher in dieſer Sache gemacht worden ſind, müſſen daher Nachſicht und Entſchuldigung finden. Es wird vor allen Dingen nothwendig ſeyn, daß wir unterſuchen, ob und welche innere oder äußere Unterſchiede als Epochen möglich, und welche unter den möglichen für die Geſchichte am zweckmäßigſten ſind.

Es gibt der äußeren Verſchiedenheiten mehrere als der innern, welches auch nach der innern Beſchaffenheit der Philoſophie und des herrſchenden Geiſtes in dem Philoſophiren ganz natürlich iſt. Denn das Philoſophiren hatte dieſen ganzen Zeitraum hindurch immer dieſelbe weſentliche Richtung auf ein und daſſelbe Objekt, und war eben dadurch in gewiſſe Gränzen eingeſchloſſen, welche die Gewalt der Hierarchie noch feſter zog. Es können daher wenig bedeutende Veränderungen auf dem Gebiete

der Philoſophie ſich ereignet haben, welche zu einer Periodenabtheilung tauglich ſind. Gleichwohl hatte die Individualität noch einen ziemlich großen Spielraum, ungeachtet der Entwickelung derſelben ſo große Hinderniſſe in den Weg gelegt wurden; aber inſofern die Individualität das, was ſie iſt, bleibt, und keinen fortdauernden Einfluß auf die Denkart Anderer äußert, kann ſie nicht zu dem Zwecke geſchichtlicher Abtheilungen dienen. Ja ſelbſt in dem angenommenen Falle iſt die bloße Manier noch lange nicht dazu hinreichend.

Unter die äußeren Umſtände, welche Einfluß auf die Philoſophie hatten, müſſen gerechnet werden, die Schulen, in welchen ſie vorgetragen wurde, die Quellen, aus welchen ſie geſchöpft wurde, die Kenntniß der römiſchen und griechiſchen Literatur, die allmälige und dürftige Vermehrung der wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe. — Es macht zwar einigen Unterſchied, ob Wiſſenſchaften in Kloſter- und Stiftsſchulen oder auf Univerſitäten gelehrt wurden. Denn die letztern konnten einen freiern und liberalern Sinn für die Studien öffnen, und den ſklaviſchen Mönchsgeiſt nach und nach verbannen. Allein auch die letzten waren nach dem Vorbilde der erſten eingerichtet, und ſtanden unter der Oberaufſicht der Päpſte, welche durch ihre Bullen und Kirchenſtrafen jeden freiern Schwung des Geiſtes hemmen und zurückhalten konnten. Zwar wurde durch die Einrichtung, daß die Männer, welche ſich durch Kenntniſſe, Eifer und Geſchicklichkeit auszeichneten, zu höhern und einträglichern Ehrenſtellen und Aemtern befördert wurden, ſo wie durch den größern Zulauf, Beifall und die glänzenden Ehrentitel zwei der mächtigſten Triebräder der menſchlichen Natur in Bewegung geſetzt; allein gleichwohl drehete ſich alles in dem von der Kirchengewalt vorgeſchriebenen Kreiſe. Die Quelle, woraus die Philoſophie und vorzüglich die Dialektik

lektik geſchöpft wurde, waren erſtlich einige dürftige Auszüge des Auguſtin und Caſſiodors, nebſt der Einleitung des Porphyrius, einigen Commentaren des Boethius und der bekannten Encyklopädie des Martianus Capella, in der Folge die Schriften des Ariſtoteles, erſt in unvollkommenen lateiniſchen Ueberſetzungen, meiſtentheils aus andern unvollkommenen Ueberſetzungen, dann, obgleich nur ſpärlich, in dem Originale. Dieſes hatte allerdings Einfluß auf die Beſchaffenheit, aber nicht auf die Richtung des Philoſophirens. Weſentlich war alſo dieſer Einfluß doch nicht; denn es fehlte an dem Geiſte des Selbſtdenkens und an Kritik, und es war weniger die Frage darnach, ob dieſes und jenes Ariſtoteles behauptet habe, als was er behauptet hatte oder geſagt haben ſollte, wenn es nur ſonſt in das gewöhnliche Geleis der Gedanken paßte. — Die Kenntniß der römiſchen und griechiſchen Literatur und Sprache konnte in dieſem Zeitalter, wo der menſchliche Geiſt an einem fremden Gängelbande ging, und ſich ſo ſklaviſch an die Gedanken Anderer anſchloß, am wenigſten gleichgültig ſeyn, vorzüglich wegen des freieren Geiſtes, der in jenen unſterblichen Werken hauchte. Allein theils iſt dieſe Kenntniß zu wenig ausgebreitet, theils in ihrem wirkſamen Einfluſſe faſt immer nur auf einige ausgezeichnete Männer beſchränkt. Die vornehmſten Scholaſtiker ſchrieben immer noch ein erträgliches Latein gegen die Barbarei, die in den Schriften des großen Troſſes ihrer Nachbeter herrſcht. Man kann daher nicht ſagen, daß mit der Zunahme der Scholaſtik das Streben nach einem reinen Ausdrucke und einer erweiterten Kenntniß der klaſſiſchen Literatur geſtiegen ſey, vielmehr iſt das entgegengeſetzte Verhältniß ſichtbar. Die wenigen Männer, welche eine rühmliche Ausnahme machten, blieben ohne Nachfolge und Einfluß. Vorzüglich aber blieb die Kenntniß der griechiſchen Sprache immer zurück, und fand ſich nur bei wenigen

Män-

Männern. Ein Scotus, Erigena, Michael Scotus, Johannes Sarisberiensis, Roger Baco sind als Ausnahmen, als Sterne in einer finstern Nacht, und als Fremdlinge ihrer Zeit zu betrachten. Wenn auch diese und einige wenige Andere mehr Kenntnisse als ihre Zeitgenossen besaßen, wenn auch einige Schriftsteller des Alterthums nach und nach aus der Vergessenheit hervorgezogen wurden (wie man z. B. aus des Burleigh vita philosophorum, Acta philosophorum z. B. S. 291 siehet), so ist dieses alles doch zu unbedeutend, als daß darauf eine Periodenabtheilung gegründet werden könnte.

Da diese äußeren Verschiedenheiten zu wenig in den Geist und das Wesen des Philosophirens eingreifen, und daher zu einer Grundlage für die Periodenabtheilung nicht tauglich sind, so müssen die innern dazu angewendet werden. Dergleichen finden wir nun, wie gedacht, zwar nicht viele, aber doch einige, welche, wie wir uns schmeicheln, mit allgemeiner Beistimmung angenommen werden können. Der Streit der Nominalisten und Realisten ist von den Geschichtschreibern der Philosophie nicht übersehen, aber auch nicht nach allen Seiten und seiner ganzen Wichtigkeit betrachtet worden. Meistentheils wird er als ein Anhang der Geschichte der scholastischen Philosophie, und in derselben nur beiläufig dargestellt. In den neueren Zeiten hat erst der Freiherr von Eberstein [6]) und Degerando [7]) die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit dieses Streites von neuem

6) Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik der reinen Peripatetiker. Halle 1800. Vorr. S. 9.

7) *Histoire comparée des systèmes de philosophie.* Paris 1804. Tom. I. S. 238.

neuem geweckt, und gezeigt, daß er mit der wichtigen Frage über den Urſprung und die Realität unſerer Erkenntniſſe, welche ſchon in ältern Zeiten von Plato, Ariſtoteles, und den Stoikern in Anregung gebracht, in den neuern Zeiten von den größten Philoſophen mit der größten Anſtrengung unterſucht worden iſt, in dem engſten Zuſammenhange ſteht. Die Streitigkeit kommt in den Schriften der Scholaſtiker oft vor, die Gründe und Gegengründe werden aber nicht mit aller erforderlichen Deutlichkeit, Ausführlichkeit und Gründlichkeit erörtert und geprüft, weil die kirchliche Gewalt vor der Vernunft das Endurtheil geſprochen hatte. Gleichwohl greift dieſer Zwiſt in das ſo mannigfaltige Gewebe der ſcholaſtiſchen Philoſophie ein, und in demſelben tritt zuweilen die Kraft der Vernunft, welche ſich von den Feſſeln des Autoritätsglaubens losmachen, und das Recht der Selbſtprüfung handhaben will, auf eine unerwartete Weiſe hervor. Beſonders war es der Nominalismus, welcher zuerſt eine freie Denkungsart in Gang brachte, und durch die Trennung des Neuplatonismus von dem Ariſtotelismus die Einſicht in das Blendwerk der ſcholaſtiſchen Philoſophie beförderte. Aus dieſem Grunde verdient dieſe Trennung allerdings die erſte Rückſicht bei der Beſtimmung der Perioden der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Sie ſcheint am füglichſten in vier Perioden abgetheilt werden zu können; die erſte begreift den Zeitraum bis auf Roscelin, oder das Ende des eilften Jahrhunderts. In dieſer wurden einzelne Verſuche gemacht, die Philoſophie auf die Theologie anzuwenden und mit derſelben zu verbinden. Man nahm die Realität der Begriffe nach der Anſicht der Alexandriniſch-Neuplatoniſchen Philoſophie ohne weitere Prüfung an. Blinder Realismus. Zweite Periode, von Roscelin bis auf Albert den Großen und Thomas v. Aquino, oder bis zum Anfange des dreizehnten Jahrhunderts.

Erſter

Erſter Anfang einer freieren Denkungsart und Prüfung des Grundes des im Werden begriffenen philoſophiſch-theologiſchen Syſtems. Die Realität der Begriffe wird geläugnet und behauptet. Concilien entſcheiden den Streit durch Machtgebote. Der Realismus erhält dadurch neues Gewicht. Kampf und Verdrängung des Nominalismus. Dritte Periode bis auf Occam, oder den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts. Der Realismus erſteigt durch das Genie zweier Männer, Thomas und Duns Scotus, durch die Verbreitung der Ariſtoteliſchen Schriften und der Arabiſchen Commentatoren, die höchſte Stufe von Anſehen und Ausdehnung. Vierte Periode, von Occam an, der den Muth hatte, ſich für die verrufene Partei der Nominaliſten zu erklären, und ihr neues Leben zu geben, dadurch aber auch die alten eingeſchlummerten Streitigkeiten wieder zu erwecken. Kampf der Nominaliſten mit den Realiſten mit ſiegreichem Uebergewicht der erſten.

Ein anderer Punkt, der in der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie nicht gleichgültig iſt, betrifft das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie. Wir finden, daß dieſes Verhältniß nicht immer daſſelbe blieb, daß die erſte der andern bald ſubordinirt bald coordinirt war, bald theilweiſe, bald als ein Ganzes von integrirenden Theilen; daß ſie ferner bald harmoniſch, bald disharmoniſch waren. Auch hier treffen die vorzüglichſten Veränderungen mit den vier erſtern Abtheilungen zuſammen. In der erſten Periode wurden nur einzelne Verſuche gemacht, Philoſophie auf Theologie anzuwenden; beide waren noch nicht zuſammengeſchmolzen, und im Kampfe mit einander begriffen. In der zweiten dauerte der Kampf fort, aber die Verſuche gingen in das Große und auf das Allgemeine. Durch Concilien-

cilienſchlüſſe wurde die Subordination der Philoſophie unter die Theologie ſanctionirt, und abweichende Meinungen verdammt. In der dritten ſchmolzen Theologie und Philoſophie, beſonders durch Thomas Bemühungen, immer mehr zuſammen; der äußere Kampf hört auf, oder vielmehr verſtummt, ohne daß der innere Friede hergeſtellt und feſt gegründet wird. In der vierten endlich bricht der alte Zwiſt, obgleich noch von weitem, wieder aus, die Philoſophie ermannt ſich, und erhält Muth, ſich von dem alten Gängelbande loszureißen.

Dieſe Abtheilung werden wir zum Grunde legen, weil wir keine vollkommnere kennen. Aber wohin kommt die Geſchichte der Philoſophie unter den Arabern, welche doch auch eine bedeutende Rolle in dem Mittelalter einnimmt? Wir haben uns ſchon zu Anfange dieſes Hauptſtücks erklärt, daß wir ſie nur als eine Epiſode betrachten können, weil ſie für die allgemeine Geſchichte der Philoſophie wegen ihres Einfluſſes auf die ſcholaſtiſche Philoſophie nur ein mittelbares Intereſſe haben kann. Es wird in der dritten Periode, wo dieſer Einfluß bedeutender wird, ſich am füglichſten die Stelle finden, wo wir die Geſchichte von der Entſtehung und Verbreitung der Liebhaberei für die Philoſophie unter den Arabern nachholen und einſchalten können.

Was übrigens den Inhalt und die Form der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie betrifft, ſo erinnern wir an die oben Th. 7. S. 18 ff. dargelegten Bemerkungen über die Beſchaffenheit der Quellen und die daraus entſpringenden Regeln des Verfahrens. Wir bleiben in den Gränzen der allgemeinen Geſchichte ſtehen, und werden auch innerhalb derſelben nicht alle Lücken und Mängel vermeiden können. Es wird unſer vorzüglichſtes Augenmerk darauf gerichtet ſeyn, das Philoſophiren, den

Zweck,

Digitized by Google

Zweck, den Gegenſtand, den Gewinn für die Wiſſenſchaft, den Gang der Speculation, die verſchiedenen Kreuz- und Querzüge und das Penelopeiſche Gewebe derſelben ſo getreu als möglich darzuſtellen. Ohne zu vergeſſen, daß es uns um eine Geſchichte der Philoſophie, nicht der Theologie, gilt, werden wir zugleich, wo es nöthig ſcheint, um den Geiſt der herrſchenden Philoſophie zu charakteriſiren, auf das Verhältniß der Philoſophie und Theologie, und den wechſelſeitigen Einfluß der einen auf die andere, Rückſicht nehmen.

Erſtes Kapitel.

Erſte Periode.

Von Karl dem Großen bis auf Roscelin oder bis zu dem Ende des eilften Jahrhunderts.

Blinder Realismus.

Wenn man den gänzlichen Verfall aller Wiſſenſchaften, die weit ausgebreitete Unwiſſenheit auch unter den Ständen, welche andern mit ihren Einſichten und ihrem Beiſpiele als Muſter vortreten ſollen, in den Zeiten vor Karl dem Großen mit den Kenntniſſen und der Aufklärung der Männer, die ſich ſeit der Regierung dieſes Kaiſers auszeichneten, und mit der neu angeregten und belebten Thätigkeit, welche in dieſem Zeitraume in Großbritannien, Frankreich und Deutſchland begannen, und nach manchen Unterbrechungen und Hinderniſſen ſich ausbreiteten, vergleicht, ſo muß man die Regierung und die Anſtalten dieſes Regenten ſegnen. So unvollkommen auch die letzten waren, wenn man ſie mit den wiſſenſchaftlichen Inſti-

Inſtituten der neueren Zeit vergleicht; ſo wohlthätig waren jene doch für die damalige Zeit, und von ſo wichtigen Folgen für die künftigen, der Unwiſſenheit, Roheit und Barbarei den erſten tödtlichen Stoß zu geben. Beſchämung vor ſich ſelbſt, und das Bewußtſeyn des Bedürfniſſes einiger Bildung zu wecken, und dadurch die erſte Dämmerung in die Finſterniß zu bringen, das iſt freilich ein Verdienſt, welches nicht ſehr glänzt, aber darum nicht weniger ein großes Verdienſt. Nichts beweiſt aber die Größe des Verderbens mehr, als daß ein Regent dem geiſtlichen Stande gebieten mußte, ſich zu den Geſchäften deſſelben zu bilden, und die Unwiſſenheit in dem Abc der wiſſenſchaftlichen Kultur abzulegen, ſo wie auf der andern Seite die kräftigen Anſtalten Karls des Großen, die Vereinigung der wenigen ausgezeichneten Männer, die es damals gab, an ſeinem Hof, und die Anlegung ſo vieler Schulen, die den Samen der Aufklärung, wenn auch ſpärlich, doch hin und wieder ausſtreuten, und auch nach einer unruhvollen Zeit politiſcher Stürme und Zerrüttungen einige Früchte gedeihen ließen, die Weisheit und Wohlthätigkeit ſeiner Regierung ſattſam beurkunden.

Dieſer kluge Regent wollte aber nicht allein durch Befehle wirken. Er hatte ſich ſelbſt auch von dem Engländer Alcuin und von Peter von Piſa Unterricht in der Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Geometrie, Aſtronomie, geben laſſen; er verſtand nicht allein die lateiniſche, ſondern auch ſelbſt Etwas von der griechiſchen Sprache. Dieſes Beiſpiel wirkte gewiß mächtig auf die höheren Stände, und gab ſeinen Schulanſtalten größere Wirkſamkeit. An ſeinem Hofe ſtiftete er eine eigene Schule zum Unterricht der Söhne ſeiner Staatsbeamten, und er hielt es nicht unter ſeiner Würde, denſelben gewiſſe Exercitien aufgeben zu laſſen, und deren Prüfung beizuwohnen.

nen. Auf ſeinen Befehl mußten in den Klöſtern und in den erzbiſchöflichen Reſidenzen ebenfalls Schulen errichtet werden. Der Zweck derſelben war, Geiſtliche zu bilden, daß ſie die Bibel richtig verſtehen, ſich richtig auszudrücken lernten, und überhaupt eine Leuchte für die Welt ſeyn könnten [1]). Das Mittel dazu war der Unterricht in dem ſogenannten trivium und quadrivium, wodurch einiges Studium des Alterthums und einige wiſſenſchaftliche Begriffe deſſelben in neuen Umlauf geſetzt wurden. Es kam nun darauf an, von welcher Seite dieſe geringfügige Maſſe von Kenntniſſen, die gleichſam dem Abendlande von neuem aufgepfropft werden mußten, Eingang finden, und neue Knospen hervortreiben würden. Es war natürlich, daß dieſe Seite keine andere ſeyn konnte, als die Berührung mit den Religionskenntniſſen und deren Vortrag. Denn die neuen Schulanſtalten waren hauptſächlich für die Geiſtlichkeit beſtimmt, und durch Geiſtliche wurde der Unterricht gegeben. Außer der Grammatik und Rhetorik konnten daher auch nur diejenigen Kenntniſſe geſucht und geſchätzt werden, welche für die Erklärung der Schrift, für die Vertheidigung der Religion, und die Zwecke der Kirche nützlich und nothwendig erſchienen, nämlich die Grammatik,

1) Concilium Cabilonense vom J. 813. 6 Kap. Oportet etiam, ut, sicut dominus Imperator Carolus, vir singularis mansuetudinis, fortitudinis, prudentiae, iustitiae ac temperantiae, praecepit, Episcopi scholas constituant, in quibus et literaria solertia disciplinae et sacrae scripturae documenta discantur, et tales ibi erudiantur, quibus merito dicatur a Domino: Vos estis sal terrae, et qui condimentum plebibus esse valeant, et quorum doctrina non solum diversis haeresibus, verum etiam Antichristi monitis et ipsi Antichristo resistatur, ut merito de illis in laude ecclesiae dicatur: mille clypei pendent ex ea, et omnis armatura fortium.

Digitized by Google

matik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie. Auch war es immer nur der kirchliche Gebrauch, zu welchem diese Kenntnisse erlernt wurden. Nur auf diesem beschränkten Boden fand der ausgestreuete Same einiges Erdreich, in dem er aufgehen und einige Frucht tragen konnte. Die Musik, nämlich der Kirchengesang, wurde mit vieler Mühe und Zeitaufwand gelernt; mit der Arithmetik und Astronomie wußte man nichts anzufangen, als die Feste der Heiligen zu berechnen. Das Studium der Klassiker wurde nur zu Karls Zeiten etwas betrieben, und verschwand nachher bald wieder, weil es in zu wenig Berührung mit dem Kirchendienste stand. Am meisten fand die Dialektik noch Eingang; denn durch diese suchte man in das Chaos der kirchlichen Meinungen etwas Licht, Zusammenhang und Bündigkeit zu bringen; und das Bewußtseyn, daß dieses Bedürfniß sey, mußte sich von neuem lebhaft regen, da Karl der Große über mehrere Punkte des Kirchenglaubens Rechenschaft forderte, und dadurch sowohl, als durch einige Kenntniß der Kirchenväter, vorzüglich des Augustins, und einiger Klassiker, als des Cicero und Quinctilian, die schimpfliche Unwissenheit und die erbärmliche Beschaffenheit der Lehrer der christlichen Religion in die Augen fiel. Sobald als das Uebel entdeckt war, äußerte sich auch das Verlangen, demselben abzuhelfen. Ein neuer Trieb zur Geistesthätigkeit wurde rege; man suchte die Hülfsmittel auf, durch welche man sich emporarbeiten konnte. Das einzige und beste schien die Dialektik zu seyn, weil diese allein das Verstehen und Erklären der heiligen Schrift, als der einzigen Quelle der Religionswahrheiten, möglich mache [2]). Wenn gleich auch

2) Alcuin richtete seine Bücher von der Dreieinigkeit an den Kaiser Karl nicht in der Absicht, um diesen in diesen Geheimnissen der Kirche zu unterrichten, sondern um diejenigen

auch die Dialektik von Einigen aus Trägheit geringgeſchätzt wurde, ſo mußte doch des großen Kaiſers Beiſpiel und Wille, die Schule des Alcuinus zu Tours, aus welcher mehrere Männer hervorgingen, die ſich durch Kenntniſſe, Wißbegierde und den Eifer, die Finſterniß der Unwiſſenheit zu vertreiben, auszeichneten, und nach demſelben Zuſchnitte, wie Alcuin, neue Schulen anlegten, oder in denſelben lehrten, nicht wenig wirken, um einiges Intereſſe zu erhalten und zu verbreiten. Und als nicht lange darauf einige von dem rechtgläubigen Syſteme der Kirche abweichende Meinungen vorgebracht und vertheidigt, von Andern beſtritten wurden, und hier der nützliche Gebrauch der Dialektik durch die That einleuchtete, als ſich einige Lehrer in den Kloſterſchulen, wie Lanfranc und Anſelm, durch die Geſchicklichkeit in dem Gebrauche der dialektiſchen Regeln hervorthaten, dadurch ſich Ruhm und Vermögen erwarben, und oft zu den angeſehenſten Kirchenämtern emporſchwangen; ſo konnte es nicht fehlen, daß dadurch der Eifer, die Schulen der Dialektik zu beſuchen, und neue zu errichten, nicht mächtig wäre gereizt worden. Es entſtand ein Wetteifer unter den Lehrern, es einander zuvor zu thun, und eine größere Menge von Schülern an ſich zu ziehen. Den jungen Leuten empfahl ſich aber die Dialektik von mehr als einer Seite. Außer der Mathematik hat nicht leicht eine

gen zu widerlegen, welche die Dialektik weder für nothwendig noch für nützlich hielten, und ihm darüber Vorwürfe machten, daß er ihre Regeln den Kaiſer gelehrt habe. Er ſchützte ſich mit Auguſtins Anſehen, welcher auch in ſeinen Büchern von der Dreieinigkeit behauptet hatte, daß man die tiefſinnigſten Fragen über dieß Geheimniß der Religion nicht entſcheiden, noch die Schwierigkeiten, die man darin findet, ohne Hülfe der Kategorieen auflöſen und heben könne. Cramer Fortſetzung des Boſſuet, 5 Th. 2 Bd. S. 567.

eine Wiſſenſchaft oder Kunſt ſo viel Reiz für Köpfe, die nur einige Fähigkeit haben, als dieſe. Denn ſie weckt ihre Selbſtthätigkeit, gibt ihnen Gelegenheit, ihre Talente anzuwenden, und Gebrauch von den erworbenen Kenntniſſen nnd Geſchicklichkeiten zu machen; ſie bietet ſich gleich gut zu Spiel und Ernſt dar, und kommt der jugendlichen Neigung, muthwillig andere zu necken, eben ſo wohl zu Statten, als dem ſich entwickelnden Triebe der Vernunft, nach Gründen zu forſchen und zu prüfen.

Hieraus läßt ſich die Menge von Schulen, in welchen die Dialektik getrieben wurde, der Zulauf zu denſelben, der Wetteifer und die Eiferſucht der Lehrer, die Menge von Diſputationen, erklären, von welchen dieſe Schulen wiederhallten. Der Stoff derſelben war größtentheils aus der Theologie genommen. Denn dieſe Schulen waren in Klöſtern, und zur Bildung künftiger Geiſtlichen angelegt. Die Theologie begriff faſt ausſchließlich den ganzen Kreis des Wiſſens. Dieſes Wiſſen war aber von Gott offenbaret, in ſich einzig gewiß und unveränderlich; es iſt ſeinem Inhalte nach von der Vernunft unabhängig; ſie kann denſelben nur entwickeln, erläutern, in einen Zuſammenhang bringen, gegen Einwürfe und Angriffe vertheidigen. Dieſes war immer die Hauptrückſicht bei der Beſtimmung und Bildung eines Religionslehrers, und war es auch jetzt, da er in den philoſophiſchen Schulen zu ſeinem Amte vorbereitet wurde.. Und da von allen Theilen der Philoſophie die Dialektik der einzige war, welcher in den neuen Schulen aufgenommen wurde, ſo mußte nothwendig eine innigere Verſchmelzung der Dialektik mit der Theologie zu Stande kommen, als bisher der Fall geweſen war [3]).

Doch

3) Es ſcheint zwar, als wenn zu Karls des Großen Zeiten nicht allein die Dialektik, ſondern auch die zwei übrigen Theile

Doch wurde dieſe Vereinigung in dieſer erſten Periode nur erſt vorbereitet. Das Trivium und Quadrivium wurde theilweiſe und unvollſtändig in den Schulen als Vorbereitung zur Theologie gelehret, in manchen aber auch mehr Unterricht in der Theologie, als in den Vorbereitungswiſſenſchaften, ertheilet. Es fehlte auch an einem

Theile der Philoſophie, die Ethik und Phyſik, vorgetragen worden ſeyen, wie man aus den Worten des Alcuin *Commentar. in Ecclesiastem*, C. 1., ſieht: Nisi prius relinquamus vitia, et pompis seculi renunciantes, expeditos nos ad adventum Christi praeparaverimus, non possumus dicere: osculetur me osculo oris sui. Haud procul ab hoc ordine doctrinarum et Philosophi sectatores suos eruditunt, ut primum Ethicam doceant, deinde Physicam interpretentur, et quem in his profeciasse perspexerint, ad Theologiam usque perducant. Allein in der Folge muß nur allein der Dialektik eine Stelle in dem Schulunterricht eingeräumt worden ſeyn, weil man keine Spuren von jenen entdeckt. Dieſes Factum läßt ſich daraus erklären, daß unter Karl dem Großen der Sinn für die Alterthumskunde erwachte, und daher auch ein Intereſſe für die Philoſophie als ein Ganzes, nicht bloß für einen aus der Verbindung des Ganzen geriſſenen Theil, wenigſtens auf eine kurze Zeit aufzuleben ſchien. Als aber jener Sinn ſich verlor, und die Kenntniß des klaſſiſchen Alterthums nur bei Wenigen noch haftete, da gewann man die Beſchränktheit lieb, und ſchätzte die Dialektik als Philoſophie nur aus dem Intereſſe der Nützlichkeit für einen fremden Zweck. Wir finden daher auch, daß mehrere von den Männern, welche einigermaßen vertraut mit den Griechen worden waren, auch ſich mit andern Theilen der Philoſophie beſchäftigten. So überſetzte Scotus Erigena die Ethik des Ariſtoteles. Mannon erklärte einige Schriften des Plato und Ariſtoteles. Wenn aber ſelbſt Alcuin dagegen war, daß Virgil in den Kloſterſchulen geleſen und erklärt würde, ſo ſiehet man darin die Urſache, welche die zwei Theile der Philoſophie verdrängte, und nur die Dialektik beibehielt.

Digitized by Google

einem äußeren Verbindungsmittel dieser beiden getrennten Gebiete, welches in der folgenden Periode der Zufall durch die Gründung der Pariser Universität herbeiführete. Nur einige Streitigkeiten über gewisse kirchliche Meinungen, die sich eben erst bildeten oder mehr entwickelten, veranlaßten durch den Gebrauch der Dialektik eine engere Verbindung derselben mit der Theologie, und einige ausgezeichnete Denker versuchten durch philosophische Einsichten die Religionswahrheiten aufzuklären. Hierdurch wurde aber sogleich die alte Feindschaft zwischen der Philosophie und Theologie rege; es entstanden Streitigkeiten, in welchen sich zwei widerstreitende Bestrebungen offenbarten. Auf der einen Seite strebte die Vernunft über die Schranken des Kirchenglaubens hinaus, und suchte denselben der Entscheidung der Vernunft zu unterwerfen. Auf der andern Seite setzte sich die Kirche gegen diese kühnen Versuche als verwegene Anmaßungen, und verwarf alle mit dem Kirchenglauben nicht einstimmige Resultate. In diesen Kämpfen war das künftige Schicksal aller solcher Streitigkeiten und das Endresultat vorgebildet.

Die Dialektik wurde in den Schulen nach einigen wenigen und dürftigen Schriften gelehret, welche sich aus den vorigen Zeiten erhalten hatten. Es waren die zwei Schriften von der Dialektik und den Kategorieen, welche dem Augustinus beigelegt wurden, Porphyrs Einleitung in das Organon des Aristoteles, Cassiodorus kurzer Abriß der Dialektik, nach dem Aristoteles, und des Boethius Uebersetzungen 4). Dieß war auch dem Grade der Kultur

4) *Vita Odonis Cluniacensis Abbatis*, L. 1. Odo his diebus adiit Parisiam, ibique Dialecticam S. Augustini Deodato filio suo missam perlegit, et Mar-

Kultur und der herrſchenden Denkungsart des Zeitalters angemeſſen, daß man echte Kenntniſſe, oder doch wenigſtens dieſe ohne das Unkraut der Irrthümer, nur aus Schriften der Kirchenlehrer meinte ſchöpfen zu können. Zwar hatten dieſe ſelbſt wieder aus den unreinen Quellen der heidniſchen Philoſophen geſchöpft; aber durch den Gebrauch, den heilige Männer von dieſer Quelle machten, waren die profanen Sachen gereiniget, geläutert und geheiliget worden. So vereinigte ſich hier Armuth und beſchränkte Denkungsart, den genannten Schriften ein großes Anſehen zu geben. Capella ſcheint zwar eine Ausnahme zu machen. Allein auſſer dem, daß man nicht weiß, ob nicht vielleicht dieſer Schriftſteller in dieſen Zeiten, wo die Kritik wenig im Gebrauche war, für einen chriſtlichen Schriftſteller galt, kam auch der Umſtand hinzu, daß er von angeſehenen Kirchenſchriftſtellern, unter denen der heilige Gregor von Tours in ſeiner Geſchichte von Frankreich oben an ſtehet, ſehr gelobt und empfohlen worden war.

Einige von den ausgezeichneten Männern dieſer Zeiten ſchrieben ſelbſt einige dialektiſche Schriften, welches wenigſtens beweiſet, daß einige Selbſtthätigkeit ſich wieder

cianum in liberalibus artibus frequenter lectitavit. Praeceptorem quippe in his omnibus habuit Remigium. *Othonis Dialogus de tribus quaestionibus* (Pezii Thesaurus Anecdotor. T. III. P. II. p. 144. 146.) Nam dialecticos quosdam ita simplices inveni, ut omnia S. Scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent, magisque Boëtio quam Sanctis Scriptoribus in plurimis dictis crederent. — Major enim cura mihi est legendo vel scribendo sequi sanctorum dicta, quam Platonis vel Aristotelis, ipsiusque etiam Boëtii dogmata.

Digitized by Google

wieder zu regen anfing. Aber ihre Versuche waren so unvollkommen, daß sie jene Hauptbücher nicht verdrängen konnten. Eines Theils gaben sie nur in einer rohen Gestalt das wieder, was sie in jenen gefunden hatten; andern Theils verbreiteten sie sich nur über einzelne Materien, ohne den kleinen Umfang der damaligen Dialektik zu erschöpfen. Hieher gehören Alcuins Gespräche de dialectica, Gerberts Schrift de rationali et ratione uti, Abbo's des Abts zu Fleury Schrift über einige Schwierigkeiten der Schlüsse, welche verloren gegangen ist, Adalberons dialogi de modo recte argumentandi et praedicandi Dialecticam. Es hängt in diesen Schriften noch alles an der metaphysischen Terminologie der Aristotelischen Kategorien und Antepräd̈icamente, in welche man alles einzuzwängen suchte. So geringfügig aber auch zum Theil die besonderen Fragen sind, welche in denselben untersucht werden, so siehet man doch in einigen, wie z. B. bei Gerbert, schon das Streben, sich von dem Joche lästiger Formeln loszureißen, und die Regeln des Denkens aus der wahren Quelle mit Selbstständigkeit abzuleiten. Schon findet man Beweise in der angeführten Schrift des Gerbert, daß er sich mit Aristoteles logischen und metaphysischen Schriften bekannt gemacht hatte, und in dürren Auszügen aus denselben, welche in dem Gebrauche waren, keine Befriedigung fand. Doch dieses Bedürfniß konnten jetzt nur noch wenige fühlen, und es fehlte auch noch an günstiger Gelegenheit, aus bessern Quellen zu schöpfen. Das Vorurtheil für Augustinus und gegen Aristoteles war noch zu stark, als daß die Bemühungen und die günstigen Urtheile des Scotus Erigena und des Gerbert hätten viel wirken können. Der Geruch der Ketzerei, in welchen der erste kam, machte, daß sein

Beiſpiel, den Berengar ausgenommen, keine Nachfolger fand 5).

Die Dialektik war aber auch der einzige Theil der Philoſophie, der in den Schulen mit Eifer gelehrt und getrieben wurde. Die Vernunft war in den vorhergehenden Zeiten ſo ſehr herabgeſunken, daß ſie ſich nur in wenigen zu einem etwas helleren und umfaſſenderen Begriffe von Philoſophie erheben konnte. Einige Gelehrte dieſes Zeitalters, welche ihren Geiſt durch einige Werke des Alterthums etwas mehr als Andere genährt und gebildet hatten, ahndeten etwas Beſſeres in der Philoſophie, als einen leeren Wortkram und eine Fertigkeit mit todten Formeln. Philoſophie war ihnen eine lebendige Wiſſenſchaft, welche das Allgemeine, den ganzen Umfang alles deſſen, was iſt, begreift, und Einheit, Zuſammenhang und Gründlichkeit in die geſammte Maſſe unſerer Erkenntniſſe bringt. Dieſes war die Idee, welche Johannes Scotus Erigena ſich gebildet hatte, ein Produkt ſeines eigenen, durch die Alten geweckten Selbſtdenkens. Alles Wiſſen iſt ein Erzeugniß der Vernunft. Es kann daher nicht zwei Wiſſenſchaften geben, welche ſo von einander getrennt und unabhängig wären, daß keine mit der andern etwas gemein hat, als die Theologie und Philo-

5) Bulaeus *Histor. Universit. Parisiens.* T. I. p. 519. Igitur iis temporibus Augustini Dialectica potius tradebatur, quam Peripatetica; quanquam paulo ante Ioannes Erigena Aristotelis lectioni addictus omnem quaestionem ejus fundamentis et theorematis enodare se posse jactasset, et discipulos suos iis informasset. Sed quia in rebus fidei errare compertus est, sequenti seculo videtur minus lectitatus fuisse Aristotelcs. Berengarius eum in scholas revocavit.

Philoſophie gewöhnlich betrachtet wurden. Nach dieſer nicht grundloſen Anſicht ſucht er dieſe Trennung aufzuheben, Philoſophie und Religion in Eins zu verbinden. Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft, welche die Gründe aller Dinge zu erforſchen ſtrebt, und auch wahrhaft findet. Was iſt daher die wahre Philoſophie anders, als die wahre Religion, und die wahre Religion als die wahre Philoſophie. Hat die Philoſophie einen andern Gegenſtand und Zweck, als die Regeln und Grundſätze der Religion zu entdecken, durch welche Gott als die höchſte und Haupturſache aller Dinge erkannt, und mit Demuth auf eine vernünftige Weiſe verehrt wird [5b])? Für die menſchliche Vernunft kann es nur Eine Wahrheit geben, und was daher in der Philoſophie wahr iſt, muß es auch in der Theologie ſeyn. So

5b) *Ioh. Scoti Erigenae lib. de praedestinatione.* Prooemium (*Veterum Auctorum qui IX. S. de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta cura Gilb. Mauguin.* Paris 1650. T. I. p. 103.) Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus, seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus. Si enim, ut ait Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere. Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

Digitized by Google

So richtig daraus die Einheit der wahren Theologie und Philosophie folgt, so beging Scotus dennoch einen kleinen Fehler darin, daß er die Erforschung der Gründe aller Dinge nicht allein zum Zweck der Philosophie machte, sondern auch die wirkliche Erreichung desselben voraussetzte, ohne vorher über die Möglichkeit und die Bedingungen irgend eine Untersuchung angestellt zu haben. Dieses mußte ihn in denselben Dogmatismus stürzen, wie die griechischen Weisen, in deren Fußtapfen er tritt. Auch werden wir weiter unten daraus die charakteristische Eigenthümlichkeit seines Systems hinreichend begreifen.

Eine solche sich über die gemeine Beschränktheit erhebende Idee von der Philosophie war aber in diesen Zeiten eine höchst seltene Erscheinung. Die Vernunft mußte erst wieder zum Selbstgefühl geweckt und erhoben, der Schlummer, in den sie gefallen war, gestört, und die Fesseln der Trägheit zerbrochen werden. Dieses geschah durch die dialektischen Uebungen in den Schulen, und durch einige Streitigkeiten über kirchliche Dogmen. Die Dialektik wurde eines Theils zu einem fremden Zweck für den kirchlichen Gebrauch gelehrt und getrieben. Aber bald fand man daran so viel Geschmack, daß man sich fast ausschließend um ihrer selbst willen mit ihr beschäftigte. Es war nicht die wahre wissenschaftliche Logik, welche den logischen Zusammenhang der Gedanken bis auf die letzten Principe des Denkvermögens verfolgt, an Gründlichkeit, Ordnung und Methode im Denken gewöhnt, und wenigstens in dem Kopfe aufräumt, und Irrthümern vorbeuget, sondern eine leere und eitle Kunst, dialektische Formeln zu handhaben, und ohne wissenschaftlichen Zweck auf allerlei gegebene und aufgegriffene Fragen anzuwenden, eine Streitkunst, die nur Klopffechter bildete, und nur in einigen Köpfen, deren

Mer-

Verſtand eine beſſere Richtung erhalten hatte, Muth und Kraft belebte, ſelbſt zu denken, und ſich dem Strome der blinden Autorität, meiſtentheils zu ihrem eigenen Schaden, wie das Leben des Godſchalks, Ratramnus und Berengars beweiſt, zu widerſetzen. Auf dieſe Art ſchildert uns ein geiſtreicher Schriftſteller das Studium der Dialektik vor und zu ſeiner Zeit [6]).

Dieſes Studium der Dialektik und die Diſputationen in den Schulen verdrängten alle übrigen Studien. Gleich

6) *Iohannis Sarisberiensis Metalogicus*, l. II. c. 6. 7. Was er hier von dem Unfuge, der mit der Logik zu ſeiner Zeit getrieben wurde, ſagt, gilt auch zum Theil von der vorhergehenden. Man gehe ſo weit, ut clament in compitis, et in triviis doceant, et in ea, quam solam profitentur, non decennium aut vicennium, sed totam consumpserint aetatem. Nam cum senectus ingruat, corpus enervet, sensuum retundat acumina, et praecedentes comprimat voluptates, solam hanc in ore volvi, versari in manibus, et aliis omnibus studiis praeripere locum. Fieri itaque illos in puerilibus academicos senes, omnem dictorum aut scriptorum excutere syllabam, immo et literam, dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes, et tandem converti ad vaniloquium ac nescientes quid loquantur, aut de quibus asserant, errores condere novos, et antiquorum aut nescire, aut dedignari sententias imitari. Compilare omnium opiniones et ea, quae etiam a vilissimis dicta vel scripta sint, ab inopia judicii describere, et referre; praeponere enim omnia, quia nesciant praeferre meliora. Tantam esse opinionum oppositionumque congeriem, ut vix suo nota esse possint auctori. *Guilielmus Malmesburiensis* de gestis Anglorum Ponticum, l. II. Sed eo (Lanfranco) apud Beccum monachato, cum ubique scholares inflatis buccis dialecticam ructarent.

Digitized by Google

Gleich nach den lateiniſchen Exercitien drängte man ſich zu den dialektiſchen Uebungen. Dichter und Geſchichtſchreiber wurden verachtet; wer ſich mit den Werken der Alten bekannt machen wollte, wurde ausgezischt und für den gröſten Dummkopf gehalten. Nur die eignen oder des Lehrers Einfälle und Erfindungen waren geltend. In den Diſputationen erfocht man den Sieg nicht gerade durch Gründe, ſondern mehr durch die Gewalt des Schreiens und Lärmens 7).

Es iſt ganz natürlich, daß dieſe Dialektik, welche nur eine Kunſt iſt, über alles ohne gründliche Kenntniß zu ſchwatzen und hin und her zu räſonniren, wenn ſie allein getrieben wird, und der Verſtand nicht mit Realkenntniſſen ausgerüſtet iſt, eine ſtolze Einbildung, Dünkel und Aufgeblaſenheit erzeugen muß. Denn nichts bläht mehr auf, als ein einſeitiges Halbwiſſen, und die mechaniſche Fertigkeit mit Formeln und leeren Begriffen, die dennoch reich an Inhalt zu ſeyn ſcheinen, weil eine Menge von Objecten unter ihnen gedacht werden können. Durch ſie wurde es leicht, ſich und andern einen gröſseren Reichthum an Kenntniſſen, eine gewiſſe Univerſalität, Ueberlegenheit und Meiſterſchaft einzubilden und anzudichten. Da es keine Schwierigkeit hatte, die Formeln ſich anzueignen, und die Manier anzunehmen, ſo kamen die Schüler leicht auf den Gedanken, ſelbſt den Lehrer zu machen, und traten mit ſelbſtgefälliger

7) *Iohannes Sarisberiensis Metalogicus*, l. I. c. 3. Sufficiebat ad victoriam verbosus clamor, et qui undecunque aliquid inferebat, ad propositi veniebat metam. Poetae, Historiographi habebantur infames, et si quis incumbebat laboribus antiquorum, notabatur, et non modo asello arcadico tardior, sed obtusior plumbo omnibus erat in risum; suis enim aut magistri sui quisque incumbebat inventis.

liger Miene als Meiſter in der Kunſt, mit Begriffen zu ſpielen, auf. Eben ſo wenig Mühe konnte es einem ſolchen Meiſter machen, wenn er eine fertige Zunge hatte, und ihm die Sprache mit Leichtigkeit zu Gebote ſtand, andern zu imponiren, und den ausgebreiteten Ruhm eines großen Lehrers und Gelehrten zu erwerben [8]).

Die vorzüglichſte Uebung in der Dialektik beſtand darin, daß eine Menge von Fragen aufgeworfen wurden, über welche für und wider diſputirt wurde. Dieſe Methode, die in den Kloſterſchulen aufgekommen war, kam immer mehr in Schwung, und wurde auf der Pariſer Univerſität in der Folge am meiſten getrieben. Es galt

8) *Iohannes Sarisberiensis Metalogicus*. l. I. c. 3. Fiebant ergo summi repente philosophi; nam qui illiteratus accesserat, fere non morabatur ulterius in scholis, quam eo curriculo temporis, quo avium pulli plumescunt. Itaque recentes magistri e scholis et pulli volucrum e nidis sicut pari tempore morabantur; sic pariter avolabant. *Abaelardus historia calamitatum suarum*, c. 3., von Anſelm dem Scholaſticus zu Leon, welchen ein alter Schriftſteller bei *Launoius de scholis celebribus*, p. 182. virum sapientissimum, per totum pene orbem latinum scientiae et eloquentiae suae fama notissimum nennt: accessi ad hunc senem, cui magis longaevus usus, quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem, si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quaestionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor ejus tota in foliis aspicientibus longe conspicua videbatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur.

Digitized by Google

galt niemand für einen guten Kopf, der nicht im Stande war, verwickelte Fragen auf die Bahn zu bringen und aufzulöſen, neue Formeln, neue Unterſcheidungen, neue Mittelbegriffe zu erfinden 9). Es regte ſich alſo zwar allerdings ein gewiſſer neu geweckter Trieb der Thätigkeit, ein Streben des Selbſtdenkens und Selbſtprüfens, welches ſich vorzüglich darin äußerte, daß man ſich von dem Alten und Gewöhnlichen loszureißen, das alte Geleis zu verlaſſen, und neue Wege, Anſichten und Methoden zu gewinnen trachtete 10). So ſehr man daher auch erwarten durfte, daß ſo viele neu belebte Kräfte, die ſich an einander rieben, eine merkliche Reform in dem Gebiete der Wiſſenſchaften hätten hervorbringen, und das, was in mehreren Jahrhunderten war verſäumt worden, in kurzer Zeit wieder nachholen müßten; ſo wenig

9) Bulaei *Hist. Univers. Paris.*, l. I. p. 512. Nihil enim putabant posse quenquam de ingenio praesumere, qui difficultatum propositarum nodos non enodaret, qui non subtiliter et acute disputaret, novos terminos, novas distinctionum formulas non excogitaret, quique se omnibus quaestionibus et interrogatis responsurum non promitteret. Itaque quotquot eo pruritu laborabant, Lutetiam veniebant interrogaturi aut responsuri. Unde Petrus Blesensis, qui florebat circa a. 1160, Lutetiam cum Abela comparat. Qui interrogant, inquit, interrogent in Abela; qui interrogant, interrogent Parisiis, ubi difficilium quaestionum nodi intricatissimi resolvuntur.

10) *Joh. Sarisberiensis Metalogicus*, l. I. c. 3. Sed quid docebant novi Doctores, et qui plus somnorum quam vigiliarum in scrutinio philosophiae consumpserant, et facilius instituti, quam illi juxta narrationes fabulosas, qui somniantes in Parnasso repente vates egrediebantur, aut citius quam ii, qui de Castalio fonte Musarum munus hauriebant poeti-

wenig war dieſes doch der Fall. Außer dem, daß die Lage der wiſſenſchaftlichen Kultur gar zu ungünſtig geweſen war, daß faſt alles vergeſſen, verdunkelt, und von Roheit und Unwiſſenheit wenig Empfänglichkeit für eine höhere Geiſteskultur übrig geblieben war; daß die Stürme verheerender Kriege und gewaltſamer Revolutionen alle Quellen und Hülfsmittel beinahe verſchlungen hatten; daß daher alles gleichſam von neuem geſchaffen werden mußte, und eine lang anhaltende Betriebſamkeit dazu gehörte, nur einigermaßen das Verlorene wieder herzuſtellen, waren beſonders zwei Umſtände, welche das Aufkommen eines echten philoſophiſchen Geiſtes und einer wiſſenſchaftlichen Denkungsart mächtig hinderten. Der eine war der große Mangel an realen Kenntniſſen, und die Vertrocknung der Quellen, woraus ſie geſchöpft wurden. Denn nun behalf man ſich in Ermangelung derſelben bloß mit den leeren Zeichen und Formen derſelben, und trieb ein fruchtloſes Spiel mit Begriffen. An den Fragen, welche in den Diſputationen der Schulen ventilirt wurden, hatte nicht Wißbegierde, ſondern mehr ein jugendlicher Muthwille und Kurzweil den ſtärkſten Antheil. Das menſchliche Wiſſen kam durch die Erörterung derſelben um keinen Schritt weiter, und ſelbſt die Bildung eines wiſſenſchaftlichen Sinnes ging dabei faſt ganz leer aus. Die meiſten Fragen, welche Stoff zu Diſputationen hergaben, waren aus dem gemeinen Leben, oder aus dem Gebiete der kirchlichen Dogmatik genommen, und

poeticum, aut quam illi, qui viso Phoebo Musarum nedum Musicorum meruerunt adscribi consortio? Numquid rude aliquid aut incultum, numquid aliquid vetustum aut obsoletum? Ecce nova fiebant omnia, innovabatur Grammatica, immutabatur Dialectica, contemnebatur Rhetorica, et novas totius quadrivii vias evacuatis priorum regulis, de ipsis philosophiae adytis proferebant.

Digitized by Google

und ohne wiſſenſchaftliches Intereſſe, da ſie Gegenſtände betrafen, von welchen entweder kein Wiſſen möglich iſt, oder um deren Wiſſen ſich kein Menſch vernünftiger Weiſe intereſſiren würde. Was kann es frommen, die Fragen: ob ein Schwein, das auf den Markt getrieben wird, von dem Stricke oder dem Führer gehalten werde; oder, ob derjenige, der eine Kutte kauft, auch die Kapuze mitgekauft habe, mit aller dialektiſchen Umſtändlichkeit und Spitzfindigkeit zu behandeln? Dieſe Fragen beſchäftigten aber, wie uns Johann von Salisbury berichtet, die dialektiſchen Schulen außerordentlich; man zerbrach ſich die Köpfe darüber, ohne ſie auflöſen zu können [11]). Wenn gleich dieſer Schriftſteller nur von ſeinem Zeitalter ſpricht, ſo können wir doch annehmen, daß daſſelbe auch mehr oder weniger in der gegenwärtigen Periode Statt gefunden habe. Denn wenn auch das Treiben der dialektiſchen Kunſt erſt nach und nach in den Gang kam, und zuweilen wieder unterbrochen wurde, ſo wirkten doch dieſelben Urſachen dieſelben Erſcheinungen. Schon früherhin äußerte ſich derſelbe Erfolg, ſobald der poſitive Lehrbegriff einige Conſiſtenz bekommen hatte. Denn alsdann fing man an, Fragen auf Fragen aufzuwerfen, welche in das Kleinliche gehen, und doch den Schein von Wichtigkeit erhalten. So wurde in dem vierzehnten Jahrhunderte zu Konſtantinopel mit der größten Hitze des Fanatismus über die Frage geſtritten: ob das Licht auf dem Berge Tabor ein erſchaffenes oder unerſchaffenes geweſen ſey? [12]) Und ſo trieb auch dieſe viel-

11) *Iohannis Sarisberiensis Metalogicus*, l. I. c. 3. Insolubilis in illa philosophantium schola tunc temporis quaestio habebatur, an porcus, qui ad venalitium agitur, ab homine an a funiculo teneatur; Item, an capucium emerit, qui cappam integram comparavit.

12) *Nicephorus Gregoras*, p. 561 seq.

Digitized by Google

vielgeschäftige, ungeregelte Neugierde in den Abendländern, selbst in den Zeiten, wo die Wissenschaften beinahe erstorben waren, ihr Wesen. So suchte Julian, Erzbischof von Toledo, in seinen Prognosticis unter andern folgende Fragen mit dem größten Ernst, als hinge davon das Heil des Menschengeschlechts ab, zu beantworten: In welchem Alter die Verstorbenen auferstehen werden, als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? Mit was für einer Leibeskonstitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager seyn? Wird der Geschlechtsunterschied in jenem Leben fortdauern? Werden die Menschen alles wieder bekommen; was sie in ihrem Leben an Nägeln und Haaren verloren haben? [13]) Gegen 840 kam die Streitfrage über die Geburt Jesu, ob sie natürlich oder übernatürlich gewesen sey, in Bewegung, und veranlaßte mehrere Streitschriften. Unter andern schrieb Paschasius Radbertus zwei Bände de partu beatae Mariae virginis [14]). Je mehr ein Glaubensbekenntniß Geheimnisse hat, welche dem Gebiete der Vernunft entzogen wurden; je mehr eine äußere Gewalt den Forschungsgeist von diesen Gegenständen abzuhalten sucht, und strengen und blinden Glauben fordert; in demselben Verhältniß wird der Reiz zur Speculation vermehrt, oder auch vermindert, je nachdem die innere Kraft des Geistes stärker ist, als der Hang zur Bequemlichkeit, oder dieser jenen überwiegt. Gewöhnlich ist aber der Erfolg von dieser äußeren Beschränkung des Forschungsgeistes, daß er nach und nach immer mehr erkaltet und seine Energie verliert, daß der menschliche Geist unter der Vormundschaft

13) Cramers Fortsetzung von Bossuet, 5 Th. 2 Bd. S. 88.

14) Bulaeus *Hist. Univers. Paris.* T. I. p. 169.

ſchaft der Autorität je länger je mehr den Sinn und die Beurtheilung der Verhältniſſe verliert. Er ſtrebt alsdann nicht mehr, ſich empor zu heben, und ſich in den Beſitz von Principien zu verſetzen, ſondern mehr herabwärts zu ſteigen, und das Gegebene, oder vielmehr durch Autorität Sanctionirte, zu entwickeln, zu zergliedern und näher zu beſtimmen, woraus ſich nothwendig ein Kleinigkeitsgeiſt erzeuget. Doch auch dieſe Thätigkeit des Verſtandes, wenn ſie aus einem innern Triebe nach Deutlichkeit und Beſtimmtheit entſpringt, wenn ſie das Geglaubte, wenigſtens um es denken zu können, Begriffen zu unterwerfen ſucht, iſt der Hierarchie, welche eiferſüchtig über ihr Gebäude, ihre Macht und ihr Anſehen wacht, ungelegen, ſie will, es ſoll nur geglaubt, nicht geforſcht, nicht gedacht werden, denn ſie müßte fürchten, daß der Geiſt des Selbſtdenkens, wenn er ſich ausbreitete, auch zuletzt das ganze Gebäude in Anſpruch nehmen möchte [15]). Dieſe Macht der Hierarchie und der Autorität war das zweite Hinderniß, welches das Emporkommen eines freien Forſchungsgeiſtes hinderte. Sie ſuchte jeden emporſtrebenden Geiſt nieder zu drücken, jeden freien Schwung zu hemmen, und durch das furchtbare Wort Ketzer, und durch Kirchenbann und körperliche Strafen zu ſchrecken, daß ja kein Kopf ſich herausnehme, von

15) Dieſe Denkart war auch jetzt die herrſchende in den Staaten der chriſtlichen Kirche, und ſie ſpricht ſich in mehreren Schriften und Verhandlungen ſehr charakteriſtiſch aus. Der Papſt Innocentius ſagt in einem Briefe an Bernardus von Clairvau und an die Biſchöfe von Gallien, worin Abälards Ketzereien verdammt werden: Marcianus licet Laicus, christianissimus Imperator: Nemo, inquit, Clericus vel militaris vel alterius cujuslibet conditionis de fide christiana tractare conetur in posterum; et semel judicata et recte disposita revolvere et iterum disputare contendat. Ubi

von dem Gewöhnlichen und Hergebrachten einen Finger breit abzuweichen. Was blieb dann noch für ein Kreis des Denkens übrig, um ſich in demſelben mit einiger Freiheit bewegen zu können, als das Feld des formalen Denkens der Dialektik?

So wenig indeſſen das Studium der Dialektik, wie es jetzt betrieben wurde, ſelbſt noch ergiebig und fruchtbar für die Wiſſenſchaft war, ſo wichtig waren doch die Folgen davon in anderer Rückſicht und für die Zukunft. Denn erſtlich bildeten ſich doch von Zeit zu Zeit einige Männer, welche auf ihr Zeitalter und die folgenden einen wohlthätigen Einfluß hatten, und wenigſtens die Empfänglichkeit für das Beſſere erhielten, und den Trieb nach Vermehrung der Kenntniſſe und Bildung des Geiſtes ausbreiteten. Zweitens. Das Studium der Dialektik, wenn es uns auch als ein leeres und unfruchtbares Spiel erſcheint, war dennoch eine Uebung für den Verſtand. Einige Fertigkeit in dem Denken, in Erklärung und Beſtimmung der Begriffe, in der Bildung der Urtheile, in der Ableitung der Folgerungen und ihrer Verknüpfung, brachte in der Folgezeit durch die Anwendung auf die vorhandenen Kenntniſſe, durch die Prüfung des

Ubi si Clericus erit, consortio Clericorum removebitur. Bulaeus *H. U. P.* T. II. p. 633. und T. I. p. 356. aus einem Briefe Fulberts, Biſchof zu Chartres: in his tribus (dem Geheimniſſe der Trinität, der Taufe, und der Gegenwart Chriſti im Abendmahle) multi nimis carnaliter intuentes, dum plus carnalem sensum quam fidei arcana mysteria contemplantur, in abruptum perniciosi erroris praecipitium devoluti, nec rerum veritatem, nec sacramentorum virtutem percipiunt, et ideo ab unitate ecclesiae divisi, dum fieri nolunt discipuli veritatis, magistri fiunt erroris.

Digitized by Google

des für wahr Gehaltenen, und durch das Streben, neue Gründe aufzusuchen, doch offenbar einigen Gewinn, der ohne jene Hindernisse gewiß noch beträchtlicher würde gewesen seyn. Beweise davon finden sich in den Streitigkeiten, welche über einige abweichende kirchliche Meinungen geführt wurden. Drittens. Selbst die Trennung der Dialektik von der Theologie, welche wenigstens dadurch vorbereitet wurde, daß jene als Vorbereitung auf diese in den Klosterschulen getrieben wurde, war nicht ohne allen Vortheil. Es wurde dadurch der Vernunft ein außer dem Gebiete der Theologie gelegener Strebepunkt angewiesen, die Aussicht auf gewisse ursprüngliche Principe des Denkens und Erkennens, und auf eine reine, von der Erfahrung unabhängige Wissenschaft nach und nach wieder hervorgezogen, und der künftigen Philosophie der Boden vorbereitet, so sehr auch die Hierarchie und die herrschende Theologie mit aller Macht dagegen kämpfte. Der Geschmack, den man an Uebungen und Spielen der Dialektik fand, der Gebrauch, den man von den Regeln derselben in den theologischen Streitigkeiten machte, die Vortheile, welche man von der Anwendung derselben in der Bestreitung und Vertheidigung gewisser Sätze erhielt, und überhaupt die Menge von Köpfen, welche in einigen Schulen, wie z. B. zu Bek, dialektische Fertigkeiten erlangt hatten, alles dieses trug dazu bei, daß diese Kunstfertigkeit immer mehr gesucht, daß man nach einem höheren Grade derselben strebte, daß man zur willigen Aufnahme der Aristotelischen Dialektik immer empfänglicher und geneigter wurde.

Außer diesem Studium der Dialektik, wodurch einem gewissen Grade von philosophischer Bildung der Eingang erst wieder geöffnet wurde, bietet diese erste Periode nichts Merkwürdiges dar, als das Leben und das Philosophiren des Scotus Erigena, und Gerbert, und

und die Verfolgungen des Godschalks und Berengarius. Es gab zwar außer diesem noch mehrere durch Kenntnisse gebildete Männer, die auch nicht ohne Einfluß auf ihr Zeitalter waren, selbst solche, von denen die Annalisten rühmen, daß sie in den geistlichen und weltlichen Wissenschaften großen Ruhm erlangt, und selbst große Philosophen gewesen sind. Allein da diese Schriftsteller gewöhnlich dunkle Begriffe von Wissenschaften und besonders von der Philosophie haben, und darum einige geringe Elementarkenntnisse durch das Vergrößerungsglas betrachten, so können wir um so weniger ihren Urtheilen trauen, da es keine anderen Beweise für die wissenschaftliche Kultur der gerühmten Männer gibt, und ihre Wirksamkeit meistentheils nur in den Unterrichtsanstalten der Klöster sich äußerte, von deren Beschaffenheit und Einfluß wir ebenfalls nur größtentheils allgemeine, nicht in das Umständliche eingehende Nachrichten haben. Ist unter denselben auch irgend ein Mann verborgen, der wegen seiner philosophischen Einsichten Auszeichnung verdient, so kann das Uebergehen desselben seinem Verdienste keinen Abbruch thun, da wir an den genannten Männern nur den herrschenden Zeitgeist, die allgemeine Denkart, die Schwierigkeiten und Hindernisse der nach Aufklärung ringenden Vernunft, und den Widerstand des Vorurtheils gegen die wenigen Versuche eines freien, von den Fesseln der Autorität sich losreissenden Geistes, charakterisiren wollen.

Johannes Scotus Erigena ist wegen seiner gelehrten Bildung, seines philosophischen Geistes, seines Einflusses auf die Nachwelt, und wegen seiner Schicksale gleich merkwürdig. Ein Mann, der eine nicht gemeine Kenntniß der lateinischen, griechischen, ja selbst, wenn man den Zeugnissen trauen darf, der arabischen Sprache besaß, der sich durch das Studium der alten

Philoſophen gebildet, ein hohes Intereſſe für die Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie gefaßt, und durch alles dieſes den Forſchungsgeiſt angeregt hatte, um durch eigenes Denken ſich neue Ausſichten zu eröffnen, die Scheidewand zwiſchen Philoſophie und Theologie zu zerbrechen, und dadurch der Vernunft das Recht auch über die Gegenſtände der Religion, frei von den Feſſeln der Autorität, nachzudenken, zu ſichern ſtrebte, iſt gewiß eine ſeltene Erſcheinung, wenn auch nicht ſchon ſein kühnes Syſtem, das zwar durch die Neuplatoniſche Philoſophie veranlaßt, doch aber Originalität im Denken verräth, die Aufmerkſamkeit auf ihn lenkte. Es iſt zu bedauern, daß wir ſo wenige Kenntniſſe von ſeinem Leben, von ſeiner Bildung, und von ſeinem Wirken haben, und daß auch ſeine Schriften, die ſelbſt nicht einmal alle gedruckt ſind, zu den Seltenheiten gehören.

Johannes, klein von Statur, aber groß von Geiſt, war in Großbritannien geboren, obgleich ſein Vaterland nicht näher beſtimmt werden kann, da ihn einige in Wallis, andere in Schottland oder in Irland, geboren werden laſſen, und daher den Namen Scotus und Erigena ableiten [16]). Seine gelehrte Bildung, ſeine Kenntniß der alten Sprachen, vorzüglich der griechiſchen, und außer-

16) Bulaeus *Histor. Univ. Paris.* T. I. p. 609, und Wood *Histor. et Antiquit. Oxonii*, p. 15, nennen, nach dem Zeugniſſe von Baleus und Pitleus, S. Menevia oder Fanum Davidis in England als ſeinen Geburtsort. Der erſte ſagt, daß ſein Vater Patrik geheißen, und der letzte, daß er in ſeiner Geburtsſtadt Mönch geweſen. Deſſen ungeachtet weiſt ſeine gelehrte Bildung, und beſonders ſeine Kenntniß der griechiſchen Sprache, eher auf Irland, als auf England hin, welches Land damals in demſelben Zuſtande ſich befand, wie Gallien zu den Zeiten Karls des Großen.

Digitized by Google

außerdem noch der arabischen, welche ihm beigelegt wird, ist für jene Zeiten so etwas ausgezeichnet Merkwürdiges, daß einige Schriftsteller behaupten, er habe in seiner Jugend eine Reise nach Athen gemacht, um daselbst die Philosophie zu studiren, und sey über Aegypten, Italien und Frankreich nach England wieder zurück gekehrt. Diese Reise würde freilich das Factum erklärlich machen, wenn sie nur selbst besser historisch begründet wäre, und sie nicht selbst dadurch unwahrscheinlich würde, daß in Athen längst die Musen verstummt waren. Auch gab es damals noch ein Land, das viel näher als Griechenland lag, wo die Gelehrsamkeit sich erhalten hatte, und griechische Sprachkenntnisse leichter erlangt werden konnten, nämlich Irland. Indessen, wenn auch Johannes in Irland seine ersten Studien gemacht haben sollte, so kann er doch vielleicht auch noch eine Reise nach dem Orient gethan haben, um sich weiter auszubilden; sie ist für einen jungen Mann, der einen regen Geist hatte, nicht unwahrscheinlich. Die Kenntniß und Liebe der griechischen Philosophie, durch welche sich dieser Mann auszeichnete, und zumal seine arabische Sprachkunde, wenn es damit seine Richtigkeit hat, nöthigen uns beinahe die Reise nach dem Orient, oder nach Spanien, als eine historische Hypothese anzunehmen. Es ist nicht nothwendig, daß er gerade in Athen verweilt haben müsse — wiewohl damals und noch späterhin der Ruf von Athen, als einem vorzüglichen Musensitze, sich in dem Occident erhalten hatte, wie die vorgenommene, vielleicht aber nicht ausgeführte Reise des Adams von Paris gegen 1160 beweist. —

Doch wie und woher auch Johannes diese Sprachkenntnisse sich erworben haben mag, so ist doch historisch gewiß, daß er sie in einem nicht gemeinen Grade besessen hat. Dadurch erwarb er sich nicht allein einen großen

Namen, ſondern öffnete ſich auch den Weg zu einer Kenntniß der griechiſchen Philoſophie, vorzüglich der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen, als zu ſeiner Zeit ſich Niemand rühmen konnte, und verſchaffte ſich ein ſolches Anſehen, daß ihn der König von Frankreich, Karl der Kahle, an ſeinen Hof berief, um die gelehrten Anſtalten, welche nach Karls des Großen Tode wieder in Verfall gerathen waren, wieder neu zu beleben, und daß er bei dieſem Beförderer der Gelehrſamkeit, wegen ſeiner wiſſenſchaftlichen und gelehrten Kenntniſſe ſowohl, als wegen ſeines aufgeweckten und munteren Geiſtes und ſeiner witzigen Einfälle, die größte Liebe und Achtung genoß. Durch ihn wurde die Hofſchule zu Paris wieder in Gang gebracht. Ein Umſtand hemmte die Wirkſamkeit deſſelben. Er hatte ſich durch manche freie Urtheile über kirchliche Meinungen der Ketzerei verdächtig, und durch die Ueberſetzung der Schriften des angeblichen Dionyſius Areopagita ohne päpſtliche Cenſur bei dem Papſte Nikolaus II. verhaßt gemacht. Dieſer forderte in einem im J. 860 an Karl gerichteten Briefe, daß Johannes Scotus ſich perſönlich in Rom ſtellen, oder wenigſtens von Paris und der Lehranſtalt, der er vorſtand, entfernt werden ſollte, damit er nicht unter den Weizen des Evangeliums Loſch und Unkraut miſche [17]). Karl, der

17) Sed nuper doluimus, ut relatum est Apostolatui nostro, quod opus Dionysii Areopagitae, quod de divinis nominibus et coelestibus ordinibus graeco descripsit eloquio, quidam vir Ioannes natione Scotus nuper transtulit in Latinum, quod juxta morem ecclesiae nobis mitti et nostro judicio debuit approbari. Praesertim cum idem Ioannes multae scientiae esse praedicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. Hinc est, quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus Apostolatui nostro prae-

der ſeinen Liebling nicht aufopfern wollte, der päpſtlichen Macht ſich aber nicht ganz entziehen konnte, wählte das letzte. Johannes verließ Paris, und lebte an verſchiedenen Orten, doch immer durch das Anſehen des Königs geſchützt. Er kam, nach Einigen, als dieſer Papſt geſtorben war, zurück, und wurde 877 von dem Könige in England, Alfred dem Großen, nebſt Grimbald, ebenfalls einem gebornen Britten, berufen, um auf der von ihm geſtifteten oder wieder hergeſtellten Schule zu Oxford zu lehren. Die letzten Schickſale dieſes merkwürdigen Mannes ſind ungewiß. Denn daß er in dem Kloſter zu Malmesbury von den Mönchen, weil er eine ſtrengere Kloſterzucht einführen wollte, mit den Schreibegriffeln ermordet worden ſey, iſt eine Erzählung, welche noch vielen Zweifeln unterworfen iſt, beſonders deswegen, weil ein anderer Johannes, der Cold-Saxo genannt wird, und Presbyter war, den Alfred ebenfalls auch zum Lehrer zu Oxford gemacht hatte, mit dieſem Johannes Scotus von den älteren und neueren Schriftſtellern vielfältig verwechſelt worden iſt.

Johannes Scotus Erigena hat ſich ein doppeltes Verdienſt um die wiſſenſchaftliche Kultur und die Verbreitung einer aufgeklärteren Denkart erworben. Erſtlich iſt er der Erſte, welcher einen reineren und lebendigeren Sinn für die griechiſche Philoſophie in ſich empfand und zum Theil verbreitete. Er hatte alle Oerter durchſucht, wo philoſophiſche Werke aufbewahrt wurden, und

praedictum Ioannem repraesentari faciatis, aut certe Parisiis in studio, cujus Capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis, ne cum tritico sacri eloquii grana zizaniae et lolii miscere dignoscatur, et panem quaerentibus venenum porrigat. Datum a. 3. Den Brief hat Bulaeus eingerückt T. I. p. 184.

und ſie mit dem größten Eifer ſtudiret, wobei ihm ſeine groſſen Sprachkenntniſſe ſehr zu Statten kamen, auch alle diejenigen, wo er einige Kenntniſſe von philoſophiſchen Werken vermuthete, ausgefragt. Vorzüglich gilt dieſes von einigen Werken des Ariſtoteles, und nach dem Ausſpruche des groſſen Roger Baco war es ihm allein zu verdanken, daß man damals einige echte Schriften des Stagiriten benutzen konnte [18]). Es iſt aber einleuchtend, von welchem Einfluſſe dieſe Kenntniß, dieſes Beiſpiel, dieſe Bekanntmachung einiger Schriften der alten Philoſophen, beſonders des Ariſtoteles, in dieſen Zeiten ſeyn mußte. Wahrſcheinlich würde dieſer noch weit ſtärker geweſen ſeyn, wenn Johannes Scotus nicht der Ketzerei verdächtig, und durch ſeine Denkart in ſo vielen Punkten der Hierarchie entgegen ſtrebend, oder ſein Zeitalter empfänglicher und reifer geweſen wäre. Gewiß würde Ariſtoteles Philoſophie eher emporgekommen, deſſen Organon die Auguſtiniſche Dialektik verdrängt haben, und überhaupt das Philoſophiren weit früher eine andere Form und Richtung erhalten haben [19]). Nur erſt in dem

18) Wood *Historia et Antiquitates Univ. Oxoniensis*, L. I. p. 15. Rogerus siquidem Baconus, subtilis ille rerum et autorum trutinator, pro fidissimo eum et oculatissimo linguarum interprete (neque temere quidem, nam talis revera fuit) depraedicat (in glossis suis super librum Aristotelis de secretis secretorum manuscriptum p. 4); cui tribuendum porro censet, quod libris quibusdam Aristotelicis veris ac genuinis fruimur. Non reliqui locum (inquit ille Iohannes) nec templum, in quibus Philosophi consueverunt componere et reponere sua opera secreta, quae non visitavi, nec aliquem peritissimum, quem credidi habere aliquam notitiam de scriptis Philosophicis, quem non exquisivi.

19) Man ſehe den Note 5 angeführten Beleg und die folgende Note.

dem zehnten Jahrhunderte finden wir den Einfluß des Johannes Scotus in dem Berengarius bestimmter hervortreten. Zweitens. Seine Denkart, welche in so vielen Punkten das Gegenspiel von dem herrschenden Zeitgeiste ist, war, oder hätte wenigstens ein Beispiel und Muster der Nachahmung werden sollen. Er besaß einen wahren philosophischen Geist. Von seinem hohen Interesse für Erkenntniß und Wissenschaft zeugt der Eifer, mit welchem er die philosophischen Werke, deren er habhaft werden konnte, durchstudirte. Er studirte sie aber, wie man sie benutzen soll, nur als ein Mittel der Selbstbildung, mit selbstdenkendem Geiste. Das Nachdenken über alles, was den Menschen als vernünftiges Wesen interessiren kann, das Forschen nach Gründen von dem, was ist und seyn soll, war ihm zum Bedürfniß geworden; er konnte sich nicht mit demjenigen befriedigen, was Andere als ihre Ueberzeugung ausgesprochen hatten, wenn er nicht durch sein Selbstforschen sich davon überzeugt hatte, und er hielt es für unwürdig, sich bloß auf fremde Autoritäten zu stützen, und sklavisch Andern nachzubeten. Er hatte die Schriften des Pseudo-Dionysius übersetzt, ohne darum ein mystischer Schwärmer zu werden; er wurde auch kein Nachbeter des Aristoteles, so sehr er auch seine Philosophie hochschätzte. Er fand wohl hie und da Keime philosophischer Kenntnisse, und Stoff zum Nachdenken; er nahm die Methode des Aristoteles, oder die logische, als die der Vernunft angemessenste, an; aber er bearbeitete doch diesen gesammten Stoff mit selbstthätiger Kraft. Darum war er kein Freund von dem blinden Glauben und dem Berufen auf Autoritäten, das damals herrschende Denkart war [20]). Er

20) Einen Beleg dazu enthält die Schrift der Lyoner Kirche gegen Scotus in dem Prädestinationsstreite. Die von Bulaeus *Hist. Univ. Paris.* T. I. p. 182. angeführten Stellen

Er ſtrebte nach einer gründlichen und alles umfaſſenden Erkenntniß, oder vielmehr nach einem Syſtem der menſchlichen Erkenntniß, die er aus einer einzigen Quelle, der Vernunft, ableitete. Darum konnte er ſich nicht überzeugen, daß Theologie und Philoſophie zwei getrennte Gebiete ſeyen, auf welchen verſchiedenartige Principe geltend wären. Die Religion beſtehet darin, daß man Gott, als die oberſte Urſache aller Dinge, auf eine vernünftige Weiſe erforſcht, und demüthig verehret, die Philoſophie aber unterſucht und begründet die Grundſätze der wahren Religion. Die wahre Philoſophie iſt daher die wahre Religion, und die wahre

Stellen ſind ſo charakteriſtiſch, daß ſie hier wohl eine Stelle verdienen. In nomine D. I. C. incipit libellus adversus cujusdam vaniloqui hominis, qui cognominatur Ioannes, ineptias et errores de praedestinatione et praescientia divina, et de vera humani arbitrii libertate. Venerunt ad nos cujusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina, humanis, et ut ipse gloriatur, philosophicis argumentationibus disputans, nulla ratione reddita, nulla scripturarum sive S. S. Patrum autoritate prolata, velut tuenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est. — Sed quia a multis, ut audimus, idem homo quasi scholasticus et eruditus admiratioui habetur, et talia garriens sive scribens alios ad haesitationem deducit, alios quasi magnum aliquid dicat, erroris sui sequaces efficit, omnes tamen auditores et admiratores suos inani verbositate et ventosa loquacitate perniciosissime occupat, ut non divinis scripturis, non autoritatibus paternis se humiliter submittent, sed ejus potius deliramenta sequantur, necessarium omnino duximus, ut studio charitatis et debito nostri loci atque ordinis ejus insolentiae autore Domino responderemus.

Digitized by Google

wahre Religion die wahre Philosophie [21]). Daher glaubte er, daß er durch Vermittelung der Philosophie im Stande sey, alle, auch die schwersten theologischen Streitfragen aufzulösen und zu entscheiden [22]). Aber auf der anderen Seite war er auch ebenfalls überzeugt, daß alle Wahrheiten, welche die Vernunft erkennt, in der wahren christlichen Religion und deren Urkunden zu finden seyen [23]). Auf eine rühmliche Weise strebte er die religiösen Ueberzeugungen der christlichen Religion, die er für wahr hielt, auf Gründe zurück zu führen, und in das System derselben Einheit, Zusammenhang und Bündigkeit zu bringen. Dabei aber band er sich nicht an die Worte, nicht an die gewöhnlichen Erklärungen des Sinnes der Bibel, nicht an den herrschenden Kirchenglauben und die auf Autorität beruhenden Stützen desselben, sondern nur an seine frei denkende und forschende Vernunft, welche sich mit dem Inhalte der Religion amalgamirte, und daraus ein eigenes System hervorbrachte. Daß ein solches System nicht mit der Summe der kirchlichen Dogmen übereinstimmen konnte, ist so natürlich, daß man sich vielmehr wundern müßte, wenn das Gegentheil Statt gefunden hätte. Es konnte daher auch nicht fehlen, daß er in manche dogmatische Streitigkeiten seiner Zeit verflochten wurde, in welchen er immer auf der Seite der vernünftigern Partei war. Doch nahm er, wie es scheint, nie aus eigenem Antriebe, sondern nur auf Befehl seines Beschützers, Karl des

21) Man sehe oben Note 5.

22) *de praedestinatione. Prooemium in Gilb. Mauguin veterum auctorum qui IX. S. de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta.* Paris 1650. T. I. p. 103.

23) Cramers Fortsetzung des Bossuet, 5 Th. 2 Bd. S. 581.

Digitized by Google

des Kahlen, und auf Veranlaſſung einiger Biſchöfe, die ſein Gutachten verlangten, zweimal einen thätigen Antheil an ſolchen Streitigkeiten. Da Godſchalks Behauptung einer doppelten Prädeſtination Aufſehen erregte, wurde er von dem Erzbiſchofe zu Rheims Hincmar, und Pardulus, Biſchofe zu Laon, aufgefordert, ſeine Gedanken über dieſen Gegenſtand aus einander zu ſetzen, oder vielmehr dieſen Ketzer zu widerlegen. Wenn er auch Godſchalks Meinung nicht unbefangen genug unterſucht und geprüft hatte, ſo fand er doch in der Vorſtellung, die ſich die Gegner deſſelben von derſelben gemacht hatten, Gründe, ſich einer Lehre entgegen zu ſtellen, welche durch die Behauptung, Gott habe einige Menſchen zur Seligkeit, einige aber zur Verdammniß von Ewigkeit her auf eine unveränderliche Weiſe vorherbeſtimmt, eines Theils der Heiligkeit und Güte Gottes widerſprach, andern Theils dem Menſchen die Freiheit abſprach, und ihn zu einem willenloſen Sklaven herabwürdigte. Und es war eines denkenden Kopfes, wie Erigena war, würdig, das Vernunftwidrige einer ſolchen Vorſtellung, die noch dazu auf das Anſehen des Auguſtinus hauptſächlich geſtützt wurde, zu beſtreiten. Allein er verdiente ſelbſt bei der Partei, für welche er die Feder ergriffen hatte, wenig Dank, und die entgegengeſetzte nahm es ſehr übel, daß ein Philoſoph ſich angemaßt habe, in Gegenſtänden des Glaubens, wo nur die Bibel und die Kirche eine entſcheidende Stimme habe, ſich zum Schiedsrichter aufzuwerfen, an den Dogmen zu künſteln, und die Lehrer der Kirche zu meiſtern [24]).

Eben ſo freimüthig ſetzte ſich Erigena der craſſen, dem Aberglauben ſeiner Zeit nur zu viel nachgebenden, und die Vernunft verläugnenden Vorſtellung des Radbertus

24) Man ſehe Note 20.

bertus vom Abendmahle entgegen. Karl der Kahle hatte ihm gegen das Jahr 860 den Auftrag gegeben, die bibliſche Lehre vom Abendmahle in einem Auszuge darzuſtellen, damit die ſchlechten Einfälle ungelehrter und fleiſchlich geſinnter Menſchen nicht die Oberhand bekommen möchten. Das Werk des Scotus iſt nicht mehr vorhanden, wahrſcheinlich, weil es ſpäterhin als die Quelle der Berengariſchen Ketzerei auf dem Concilium zu Vercelli 1050 verurtheilt, und auf dem von Rom 1059 ſogar verbrannt worden war. Aber eben dieſer Umſtand und Berengarius Urtheil über daſſelbe, beweiſet, daß Scotus wenigſtens als ein freimüthiger Denker ſich dem gedankenloſen Nachbeten ſeiner Zeitgenoſſen entgegen geſetzt hatte.

Wir kennen des Johannes Scotus philoſophiſche Ideen nur aus zwei Schriften, welche noch vorhanden ſind, nämlich die eben genannte de praedestinatione, und de naturae divisione oder περι φυσεως μερισμου, welche ſeltene Schrift Thomas Gale zuerſt, Oxford 1681 in Fol., herausgegeben hat [25]). Wir wollen aus dieſen ſeine vorzüglichſten Anſichten und die Grundlinien ſeines Syſtems darſtellen, zu welchem er ſich durch die Vereinigung ſeines Selbſtdenkens mit den Reſultaten und Anſichten anderer Denker, vorzüglich des Plato, Ariſtoteles, der Neuplatoniker, des Auguſtinus, Boethius, und des Dionyſius Areopagita, nächſtdem auch mit den Religionslehren des Chriſtenthums, erhoben hatte [26]).

Die

25) Er hatte noch mehrere philoſophiſche Werke geſchrieben, z. B. in Theologiam mysticam l. 1; in Moralia Aristotelis l. 9; dogmata philosophica l. 1; de instituenda juventute l. 1; von welchem letztern Bulaeus vermuthet, daß es die dem Boethius fälſchlich beigelegte Schrift de disciplina scholarium ſey.

26) Den Plato nennt Erigena philosophantium de mundo maximum, den Ariſtoteles acutissimum

Die Ingredienzien ſeines Syſtems waren alſo ſehr mannigfaltig und verſchieden, wie von einem Manne, der eine ſo große Wißbegierde beſaß, daß er alle philoſophiſche Schriften ſo zu ſagen verſchlang, nicht anders zu erwarten war. Aber er hatte dieſe verſchiedenen Stoffe nicht blos aufgenommen, ſondern auch verarbeitet, daß ſie ein harmoniſches Ganze ausmachen, und ſie ſind ſo organiſch in einander verſchlungen, daß man keinen fremden Urſprung ahndet.

Die Philoſophie war ihm eine lebendige Erkenntniß der Dinge, wie ſie ſind, und in ihrem Zuſammenhange, beſonders in ihrem Verhältniſſe zu dem Unendlichen, als der Urquelle des Seyns. Durch den Plato und die neueren Alexandriniſchen Platoniker hatte ſeine Vernunft hauptſächlich die Richtung auf das Unendliche genommen, und er betrachtete die Nachforſchungen über die ewige und unendliche Natur als die göttliche Philoſophie, welcher er wahrſcheinlich eine niedere, die das Endliche zum Gegenſtand hat, entgegen ſetzte. Einen Abriß der erſten finden wir in ſeinem Werke von der Eintheilung der Natur.

Er fängt ſeine Unterſuchung von der höchſten Eintheilung in das, was iſt, und was nicht iſt, an, um dadurch die verſchiedenen Geſichtspunkte in der Erkenntniß und Beſtimmung des Daſeyns der Dinge zu entwikkeln, nicht aber eine Eintheilung der Dinge, die ein reales Seyn haben oder nicht haben, darzulegen. Denn was nicht iſt, noch ſeyn kann, auch nicht etwa durch die Voll-

simum apud Graecos naturalium rerum discretionis repertorem, aber auch den Maximus, den Commentator des Gregorius Nazianzenus und Dionyſius Areopagita divinum philosophum.

Vollkommenheit des Wesens die Fassungskraft des Verstandes übersteigt, das kann unmöglich in eine Eintheilung der Dinge eingehen. Es kann daher auch nicht die Rede seyn von einer Abwesenheit oder Beraubung irgend einer Form oder Bestimmung; man müßte denn annehmen, daß es in dem Wesen des Entgegengesetzten, als dessen Beraubung es gedacht wird, auf eine unbegreifliche Weise enthalten sey, so daß es doch auf eine gewisse Weise sey [27]). Erstens kann man auf eine vernünftige Weise sagen, daß dasjenige sey, was ein Gegenstand der Sinne und des Verstandes ist; dagegen dasjenige, was wegen der Vortrefflichkeit seiner Natur weder empfunden, noch von dem Verstande begriffen werden kann, nicht zu seyn scheint. Und dieses denkt man sich mit Recht als in Gott, in der Materie und in den Formen und Wesen aller Dinge, welche Gott erschaffen hat, seyend. Denn Gott, der allein wahrhaftig ist, ist das Wesen aller Dinge, und, wie Dionysius der Areopagite sagt, das Wesen aller Dinge ist Gottes überschwengliches Wesen. Gregorius der Theologe hat durch mehrere Gründe bewiesen, daß keine Substanz irgend einer

27) Iohannes Scotus Erigena *de divisione naturae*, l. I. Iste modus, qui videtur quodammodo introduci posse, qui in privationibus circa substantias habitudinum ut circa oculos orbitas constituitur, nullo modo recipiendus est, ut arbitror. Nam quod penitus non est, nec esse potest, nec pro eminentia suae existentiae intellectum exsuperat, quomodo in rerum divisionibus recipi valeat, non video, nisi forte quis dixerit, rerum, quae non sunt, absentias et privationes non omnino nihil esse, sed earum, quarum privationes seu absentiae seu oppositiones sunt, mirabili quadam virtute contineri, ut quodam modo sint.

Digitized by Google

einer sichtbaren oder unsichtbaren Kreatur nach dem, was sie ist, von dem Verstande oder der Vernunft begriffen werden kann. Denn so wie Gott in sich selbst über alle Kreatur erhaben, von keiner Vernunft begriffen wird, so ist auch in dem verborgensten Schoße der von Gott hervorgebrachten Schöpfung jedes Wesen unbegreiflich. Was nur irgend in der gesammten Schöpfung entweder durch den körperlichen Sinn vorgestellt, oder durch den Verstand betrachtet wird, das ist nichts anders, als ein an sich unbegreifliches Accidens irgend eines Wesens, das nach Qualität, Quantität, Form, Materie, irgend einer Differenz, oder nach Ort und Zeit erkannt wird, nicht nach dem, was es ist, sondern weil es ist [28]). Zweitens. Wenn man die ganze Reihe der Dinge, welche von Gott ihr Daseyn haben, oder der endlichen Dinge von dem obersten, oder dem höchsten Engel, bis zum niedrigsten, dem Körper, durchläuft, so kann man von jedem der endlichen Dinge sagen, daß es ist, und daß es nicht ist; das letzte in Beziehung auf eine höhere Reihe, das erste in Rücksicht auf die unter ihm enthaltene niedere Reihe. Denn die Bejahung des Niederen ist die Verneinung des Höheren, und die Verneinung des Höheren ist die Bejahung des Niederen. Jedes denkende Wesen ist, in so fern es von sich oder einer höhern Ordnung denkender Wesen erkannt wird; es ist nicht, in so fern es sich von einer niederen Ordnung nicht erkennen

28) Ibidem. Quicquid autem in omni creatura, vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu consideratur, nihil aliud est, nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiae; quae aut per qualitatem, aut quantitatem, aut formam, aut materiam, aut differentiam quandam, aut locum, aut tempus agnoscitur; non quid est, sed quia est.

nen läßt [29]). Drittens. Wenn die Urſachen, welche die Totalität der ſichtbaren Welt ausmachen, in einer geformten Materie, in Raum und Zeit durch die Zeugung erkannt werden, ſo ſagt man von dieſen, nach der gewöhnlichen menſchlichen Denkweiſe, daß ſie ſind; im Gegentheile aber, daß ſie nicht ſind, wenn ſie noch in dem Schoße der Natur ſelbſt verborgen liegen, noch nicht in einer geformten Materie, in irgend einem Raume oder in irgend einer Zeit erſcheinen [30]). Gott hat in dem einen Menſchen, den er nach ſeinem Bilde machte, alle Menſchen zugleich gebildet, aber nicht zu gleicher Zeit alle in die ſichtbare Welt vorgeführet, ſondern läßt ſie in einer gewiſſen Ordnung, die er allein weiß, nach gewiſſen Zeiten und Orten, in die ſichtbare Welt hervortreten. So kann man von allen Naturweſen, welche aus Samen und Keimen entſtehen, ſagen, daß ihnen ein Seyn und Nichtſeyn zukomme, in ſo fern ſich die erzeugende Kraft der Natur nur nach und nach entfaltet, und zum Theil in den Produkten ſichtbar wird, zum Theil aber noch immer neue Produkte in ihrem Innern verſchließt. Viertens. Nach einem nicht zu verwerfenden Sprachgebrauch der Philoſophen legt man allen Objecten ein

29) Ibid. Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

30) Ibid. Quidquid enim ipsarum causarum in materia formata, in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quicquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur nec in formata materia, ullo loco vel tempore ceterisque accidentibus appareat, eadem praedicta consuetudine dicitur non esse.

Digitized by Google

ein wahres Seyn bei, welches allein durch den Verſtand begriffen werde, und ſpricht es allem Veränderlichen, wie den Körpern, ab, welches erzeugt, in Rückſicht auf Zunahme, Abnahme, Zeit, Ort, Bewegung, verändert wird [31]).

Das Wort Natur begreift alle Dinge, von denen man, nach den vorhin angeführten Geſichtspunkten, ſagt, daß ſie ſind, oder nicht ſind. Dieſe Natur theilt ſich nach einer vierfachen Differenz in vier Arten. Die erſte ſchafft und wird nicht erſchaffen; die zweite wird erſchaffen und ſchafft; die dritte wird erſchaffen und ſchafft nicht; die vierte wird nicht erſchaffen und ſchafft nicht. Unter dieſer vierfachen Eintheilung befaßt er die Totalität aller wirklichen Objecte, indem er zugleich die Theologie mit der Philoſophie zu vereinigen ſucht. Denn die erſte Natur iſt Gott, die zweite der Sohn Gottes, die dritte der Inbegriff der erſchaffenen Weſen, die vierte die Natur, in ſo fern ſie identiſch mit Gott iſt, und einſt in ſein Weſen zurückkehren wird [32]).

Indem

31) Ibid. Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem, materiae distensionibus seu detractionibus, locorum quoque spatiis temporibusque motibusque variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt.

32) Scotus ſagt zwar: quarta inter impossibilia ponitur, cujus differentia est, non posse esse. Indem Tiedemann ſich an den Buchſtaben dieſer Worte hält, behauptet er ebenfalls, daß Scotus die vierte Natur, die wegen des Widerſpruchs real unmöglich ſey, von den drei übrigen abgeſondert habe. Geiſt d. ſpeculativen Philoſ. 4 B. S. 184. Allein dieß iſt ganz

gegen

Indem aber Scotus die Natur in diesen vier Rücksichten betrachtet, sucht er hauptsächlich einen Gedanken durchzuführen, welchen er aus dem Studium des Dionysius des Areopagiten geschöpft hatte: daß Gott das Wesen aller Dinge sey, und alle Fülle der Dinge sich aus Gott entwikele und in Gott zurück kehre[33]). Sein ganzes System ist also nichts anders, als eine erneuerte Darstellung des Alexandrinischen Emanationssystems und Pantheismus, doch mit größerer Klarheit durchgeführt, und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der christlichen Kirche verwebt. Am Ende des Werks gibt er selbst eine gedrängte Uebersicht desselben. Wir haben, sagt er [34]), die gesammte Natur, unter welcher man Gott und die Kreatur denkt, auf eine vierfache Weise eingetheilt, nämlich in die schöpferische und unerschaffene, in die erschaffene und schöpferische, in die erschaffene und nicht schöpferische, und in die weder erschaffene noch schaffende Natur. Die erste und vierte Form kommt allein Gott zu; nicht als wenn seine Natur, die einfach, ja noch mehr als einfach ist, theilbar sey; sondern weil sie

gegen den Geist des Scotus, der nicht zugeben will, daß es leere Vorstellungen und Begriffe gebe. Auch erklärt er am Ende seines Werks deutlich genug, daß sich die erste und vierte Natur auf Gott als immanente Ursache und Endzweck der Natur beziehe.

33) In der Dedikation der Uebersetzung der Ambiguorum Maximi an Karl den Kahlen sagt er, er habe von Dionysius Areopagita und seinem Commentator Maximus gelernt: quod Deus omnia sit, et omnia Deus sint; et quomodo divina in omnia processio dicitur πρόοδος, hoc est resolutio, reversio vero ἕνωσις, hoc est Deificatio.

34) *De naturae divisione*, p. 311. 312.

ſie ſich auf eine doppelte Weiſe betrachten läßt. Denn indem ich Gott als das Princip und die Urſache aller Dinge betrachte, ſtellt ſich mir die unerſchütterliche Ueberzeugung dar, daß das göttliche Weſen, die Güte, die Kraft, die Weisheit, und alle übrigen Prädikate, die ihm beigelegt werden, von keinem andern Weſen erſchaffen worden, weil es keine höhere Natur gibt; daß aber alles, was iſt und nicht iſt, von der göttlichen Natur durch ſie, in ihr und für ſie geſchaffen worden. Indem ich ſie aber als das letzte, unüberſchreitbare Ziel, nach welchem alle Dinge ſtreben, und worin das Ende aller ihrer Bewegung geſetzt iſt, betrachte, ſo finde ich, daß ſie weder erſchaffen iſt, noch ſchafft. Denn eine Natur, die von ſich ſelbſt iſt, wird von keinem geſchaffen. Und da alles, was durch eine ſinnliche oder intelligible Zeugung von ihr hervorgegangen iſt, durch eine wunderbare und unausſprechliche Wiedergeburt in dieſelbe zurück kehren, und in derſelben beweglos ruhen wird, ſo muß man von ihr ſagen, ſie ſchaffe nicht, weil von ihr nichts weiter durch die Zeugung ausfließt. Was ſollte Gott ſchaffen, da er in allen ſeyn wird, und in keinem andern Dinge, als in ſich ſelbſt, ſich darſtellen wird?

Die zweite Form beziehet ſich auf die urſprünglichen Urſachen, und die dritte auf deren Wirkungen. Die zweite wird in dem eingebornen Sohne Gottes, in welchem und durch welchen alles gemacht iſt, erſchaffen, und ſie ſchafft alles, was aus ihr hervorgehet, das iſt, alle ihre ſinnlichen oder denkbaren Wirkungen. Die dritte Form der Natur, die in den Wirkungen ihrer Urſachen beſteht, wird von ihren Urſachen geſchaffen; ſie ſchafft aber nicht, weil es in der geſammten Natur nichts Niederes außer ihr gibt, darum beſteht ſie auch hauptſächlich in den ſinnlichen Dingen. Damit

streitet nicht, daß die guten oder bösen Engel in dieser Welt oft etwas Neues und Unbekanntes hervorzubringen scheinen. Denn sie schaffen doch nichts, sondern bringen nur aus der von Gott gemachten, materiellen Natur etwas hervor, indem sie entweder den göttlichen Gesetzen und Vorschriften gehorchen, wenn sie gut sind, oder, wenn sie böse sind, durch die betrüglichen Fallstricke der teuflischen List berückt werden. Alles wird indessen durch die göttliche Vorsehung angeordnet, daß in der Natur der Dinge kein substantielles Böse noch Etwas gefunden wird, was das gemeine Wesen und die rechtliche Einrichtung aller Dinge stören könnte [35]).

Dieses System hat in den Hauptsätzen nichts Eigenthümliches. Denn in diesen stimmt es mit den Ideen des Alexandrinischen Platonismus auf das vollkommenste überein; nur durch die Anknüpfung mehrerer religiösen Ideen des Christenthums und mancher Dogmen des Kirchenglaubens hat es theils manche neue Bestimmungen, theils eine andere Form in der Entwickelung erhalten. Zu den ersten gehört, daß die materielle Natur zwar einen niederen Grad einnimmt, als die denkende Natur, übrigens aber doch mehr Realität behauptet, als in dem Systeme der Alexandriner. Dieses folgte aus der christlichen Lehre von der Schöpfung der Welt: daher ist Gott nicht allein wesentlich in den Seelen oder denkenden Wesen, sondern auch in den Körpern. Ferner die Trinitätslehre, die er dennoch wieder durch eine feine Wendung mit der Hauptidee, daß Gott das immanente Wesen aller Dinge ist, durch die Bemerkung vereiniget, daß nach

55) Omnia tamen divina providentia ordinantur, ut nullum malum in natura rerum substantialiter inveniatur, nec aliquid quod rempublicam civilemque rerum omnium dispositionem perturbet.

Epiphanius die drei Perſonen unter dem Bilde des Lichts, des Feuers und der Wärme vorgeſtellt werden [36]). Das zweite erhellet daraus, daß Scotus hauptſächlich von der Idee des Schaffens ausgehet, und dadurch beweiſen will, daß Gott das Seyn aller Dinge, Gott Alles, und Alles Gott iſt, und ungeachtet der Veränderlichkeit der Erſcheinungen eine ewige Exiſtenz in Gott hat. Denn in Gott iſt das Seyn und das Machen nicht etwas Verſchiedenes, ſondern identiſch. Gott macht Alles, heißt alſo nichts anders, als er iſt in Allem, er iſt allein das wahre Seyn, und die Realität in dem, was iſt, iſt Gott ſelbſt [37]). Das Schaffen iſt bei Gott kein Accidens; denn in Gott iſt kein Accidens. Gott exiſtirte alſo nicht, ehe er die Welt ſchuf, ſonſt würde das Schaffen etwas Zufälliges ſeyn, und er gehet vor dem Univerſum nur in der Beziehung als Urſache aller Dinge voraus. Immer iſt, war und wird er die Urſache ſeyn; das Erſchaffene ſubſiſtirt, ſubſiſtirte und wird immer in ſeiner Urſache ſubſiſtiren. Das Univerſum iſt alſo in ſeiner Urſache ewig, wie alle Zahlen in der Einheit gegründet ſind [38]). Wenn Gott daher alles macht, und

36) L. IV. p. 160.

37) L. I. p. 42. Non ergo aliud est Deo esse et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere. Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est.

38) L. III. p. 105. In Deo non est accidens. Itaque non est Deo accidens, universitatem condere. Non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem crearet. Nam si esset, creatio rerum ei accideret, hoc

und das wahre Seyn iſt, ſo wird er in Allem gemacht [39]). Die Schrift ſagt, Alles ſey aus Nichts gemacht. Unter dieſem Nichts verſtehe ich die unbegreifliche und jedem Verſtande unzugängliche Klarheit der göttlichen Natur, welche, an ſich betrachtet, weder iſt, noch war, noch ſeyn wird. Denn ſie kann in keinem exiſtirenden Weſen als ſeyend gedacht werden, weil ſie Alles übertrifft. Indem ſie aber durch ein unausſprechliches Herabſteigen in alles, was iſt, dem Blick allenthalben begegnet, ſo findet es ſich, daß ſie allein wahrhaft in Allem iſt, war und ſeyn wird [40]).

Aus

hoc est, esset accidens. Sic igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit, praeter illam solam, qua ipse causa est, Deoquè non accidit causalis esse. Semper enim et causa est et erat et erit; semper igitur causativa in sua causa subsistunt et substiterunt et substituta sunt. Proinde universitas in sua causa aeterna est. Sic omnes numeri in monade subsistunt.

39) Ibid. p. 103. Deus est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus. — p. 128. Deus est omnium factor et in omnibus factus.

40) Ibid. p. 127. Per nihilum, ex quo omnia creata esse Scriptura dicit, intelligo, ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam, quae, dum per se ipsum cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. Cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit.

Digitized by Google

Aus dieſer Idee von der Gottheit, als dem realen Weſen, welches an ſich unendlich iſt, von den denkenden Weſen aber, welche ſelbſt nichts anders, als Ideen Gottes ſind, nur in den endlichen Erſcheinungen und Modifikationen deſſelben, welche die Welt ausmachen, vorgeſtellt werden kann, folgte Scotus auf eine conſequente Weiſe, daß Gott weder ſich ſelbſt, noch irgend eines von den endlichen Dingen kenne. Denn Gott iſt nichts Endliches, Beſtimmtes, kann durch keine Kategorie gedacht werden, alſo auch ſich ſelbſt nicht durch einen Begriff denken, und in eine beſtimmte Klaſſe von Weſen ſetzen. Die Endlichkeit der Dinge macht ebenfalls die Kenntniß derſelben als endliche Weſen unmöglich; doch weiß Gott, daß er keines von den endlichen Dingen iſt. Gerade dadurch, daß Gott die anderen Dinge nicht kennt, weiß er ſich unendlich über dieſelben erhaben, ſo wie die Menſchen ihren Vorzug dadurch einſehen, daß ſie überzeugt ſind, ſie ſind keine Steine ohne Leben und Empfindung. Gottes Unwiſſenheit iſt unausſprechliche Einſicht [41]). Gott kann daher auch von uns nicht erkannt werden, da er jeden Begriff überſteigt, und wir durch Verneinung aller poſitiven Merkmale ihn noch am beſten vorſtellen können [42]). Hierdurch ſollte, wie es ſcheint, die Erkenntniß Gottes in ihrer Erhabenheit und

41) L. II. p. 78. 82. 83.

42) L. I. p. 34. Nulla categoria de Deo proprie dicitur, adeoque nec actio passioque. p. 38. Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat, certisque veritatis indagationibus approbet, nihil proprie de Deo posse dici, cum superet omnem intellectum, omnes sensibiles intelligibilesque significationes; qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia, qui verius fideliusque negatur in omnibus, quam affirmatur.

Digitized by Google

und Vollkommenheit, in welcher sie keine Vergleichung mit der menschlichen verstattet, ausgedrückt werden. Denn, wie er an einem anderen Orte sagt, man kann sich keine würdige Vorstellung von Gott machen; alle Worte werden nur uneigentlich von ihm gebraucht, als Bilder, durch welche der menschliche Geist nach einiger Erkenntniß desselben strebt. Gott ist weder durch Zeit, noch durch Raum begränzt, es gibt für ihn nichts Künftiges, nichts Vergangenes, also auch kein Vorherwissen. Kaum ist die reine Vernunft vermögend, das ursprüngliche Seyn der Gottheit zu ahnden [43]).

Ueber Raum und Zeit, über Substanz, Quantität und Qualität stellte Scotus einige Sätze auf, in welchen man, wenn sie auch irrig sind, doch die Keime von Wahrheiten, die erst späterhin entdeckt wurden, findet. Die Aristotelische Erklärung des Raums, nach welcher dieser die äußersten unbeweglichen Gränzen des Beweglichen oder der Körper, und daher die äußerste Gränze des Himmels, der Ort des Universums ist, befriedigte ihn nicht. Aber seine Bestreitung zeigt, daß er doch nicht in allem Aristoteles Sinn richtig aufgefaßt hat. Keine Körper, sagt er, würden alsdann einen bestimmten Ort haben, da Luft und Wasser sich stets bewegen, der Ort aber ist unbeweglich — (dieses Prädikat hatte aber Aristoteles selbst dem Raume beigelegt); ferner müßte dann die Farbe des Körpers Raum seyn, weil jeder Körper mit einer Farbe umgeben gesehen wird. (Auch dieses kann nicht Aristoteles Begriff treffen, da die Farbe veränderlich, der Raum aber unveränderlich ist.) Der Raum kann nicht, wie ein Körper, durch die Sinne empfunden werden. Diese richtige Bemerkung führte unsern Denker darauf, den Raum nicht in der Aussenwelt, sondern in der Seele zu suchen, wodurch

43) *De praedestinatione*, c. 2, 14.

durch er ſich von dem Ariſtoteles entfernet, der, ob er gleich ebenfalls den Raum für keinen Sinnengegenſtand hielt, ihn doch außer der Seele ſetzte, weil er in dem Himmel einen unveränderlichen Körper gefunden zu haben glaubte, dahingegen Scotus die ganze Körperwelt für endlich und veränderlich hielt. Der Raum befindet ſich alſo in der Seele. Aber was iſt er? Der Umfang des Begriffs eines Dinges, wodurch ihm ſeine Gränze beſtimmt wird; alſo die Definition des Dinges. Die Definitionen aber befinden ſich in den Wiſſenſchaften, und die Wiſſenſchaften in der Seele. Etwas Wahres iſt in dieſen Gedanken allerdings, aber es iſt noch nicht tief genug aus dem Grunde des Geiſtes geſchöpft, darum einſeitig und paradox, und Scotus ſtutzt ſelbſt darüber, ohne ſich ſelbſt weiter helfen zu können.

Obgleich aber Raum und Zeit in der Seele ſind, ſo ſtehen ſie doch in nothwendigem Zuſammenhange mit der Exiſtenz der Dinge oder der Welt. Raum beziehet ſich auf das, was in ihm vorhanden iſt, was durch ihn begränzt wird, und iſt ohne das Umſchloſſene nichts; die Zeit auf Bewegung und Veränderung, und iſt ohne dieſe ohne Bedeutung. Die Welt iſt endlich, veränderlich, ſie hat angefangen, und wird einmal aufhören, wenn alle Dinge in den ſubſtantiellen Grund ihres Daſeyns, in Gott, zurückkehren. Vor der Welt war daher weder Raum noch Zeit, und nach dem Untergange derſelben werden ſie, als Theile derſelben, ebenfalls verſchwinden 44).

Daß die Begriffe Subſtanz, Quantität und Qualität, nicht empiriſchen Urſprungs ſind, davon

44) *De divisione naturae.* L. I. p. 18 — 25. L. V. p. 240.

davon findet sich eine Ahndung in der Behauptung, daß die Principien der Körperwelt unkörperlich sind. Die Substanz, sagt er, ist unsichtbar und unkörperlich, weil sie bei allen Körpern dieselbe ist; sie beruhet auf einem allgemeinen Begriffe. Eben dieselbe Bewandtniß hat es mit Quantität und Qualität 45). Die Idee des Pantheismus, die er allenthalben verfolgt, verhindert ihn, wie manchen Denker aus der Alexandrinischen Schule, durch solche Bemerkungen tiefer in die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geistes einzudringen.

Die Hauptidee bestehet darin: Gott ist das einzige Substanzielle des ganzen Universums, sein Wesen ist reines unveränderliches Wesen ohne alle Accidenz, ungeachtet es sich unaufhörlich in der Zeit auf unendlich mannigfaltige Weise modificiret und gestaltet, woraus die gesammte endliche Natur (natura naturata) entsteht, welche selbst wieder nichts anders als Gott ist (Gott macht sich unaufhörlich); diese endliche Natur kehrt nach und nach wieder in das göttliche Wesen zurück; alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit wird in die substanzielle Einheit aufgelöset, bis nichts weiter wirklich ist, als Gott 46). Indem er daran mehrere

45) Ibid. p. 27. 30—34.

46) Von dieser allgemeinen Rückkehr aller Wirkungen Gottes in das Wesen Gottes stellt er am Schlusse seines Werkes drei Arten auf. Die erste ist die Verwandlung der Körperwelt, daß sie in ihre verborgenen Ursachen zurückkehrt (ad nihilum enim redigetur sensibilis creatura in his, quae substantialiter a causa omnium substituta sunt); die zweite der Zurückgang der ganzen menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand, oder in die Würde des

mehrere Hauptlehren der abendländiſchen Kirche knüpft, gelingt es ihm allerdings, eine Art Syſtem zu Stande zu

des göttlichen Ebenbildes durch das Verdienſt Jeſus. Er ſcheint einen doppelten Vergeltungszuſtand, Seligkeit und Verdammniß, zu läugnen. Kein Menſch, er mag in dieſem Leben gut oder böſe gehandelt haben, wird der urſprünglichen Vollkommenheit, mit welcher er gemacht worden iſt, beraubt werden; das, was von dem höchſten Gute ausfließt, kann nicht beſtraft werden, weder von dem Unendlichen ſelbſt, noch von einer endlichen Natur (ita ut nemo hominum naturalibus bonis, in quibus conditus est, privetur, sive bene sive male in hac vita vixerit; ac sic divinae bonitatis et largitatis inestimabilis et incomprehensibilis diffusio in omnem humanam naturam apparebit, dum in nullo punitur, quod a summo bono manat). Indeſſen nach andern Stellen nimmt er allerdings einen verſchiedenen Zuſtand an, der ſich auf die Moralität der Menſchen beziehet, jedoch mit der Einſchränkung, daß er keine ſinnlichen, ſondern geiſtige, keine willkürlichen, ſondern natürliche Strafen und Belohnungen annimmt. Die einzige Belohnung iſt die Anſchauung Gottes und innige Vereinigung mit ſeinem Weſen; die einzige Beſtrafung iſt das böſe Gewiſſen, das Bewußtſeyn Unrecht gethan zu haben, die dadurch verſpätete Rückkehr zu dem höchſten Gute, und die verſchiedenen Grade der Seligkeit. Aber alle Menſchen und Engel wenn ſie auch noch ſo tief gefallen ſind, werden doch zuletzt einmal zu demſelben Ziele gelangen, wenn ihre Natur durch Vernichtung der Unſittlichkeit vollkommen gereiniget ſeyn wird. L. V. p. 265. diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, veluti toto hujus visibilis creaturae, et, ut simpliciter dicam, neque in ea diversitatem totius naturae a Deo conditae futuras esse credimus; et neque nunc esse et nusquam et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus tardaque poenitentia et infructuosa, inque perversae potestatis omnimoda subversione, p. 280. Quis enim futurae vitae statum rectis ratiocinationibus inquirens, dixerit, falsitatem esse futuram, quando veritas

zu bringen, welches wegen ſeiner Einfachheit ſowohl, als wegen der Fülle des daraus zu Erklärenden der Aufmerkſamkeit werth iſt, wiewohl von der andern Seite eine Menge von Schwierigkeiten, die keine Auflöſung zulaſſen, (um nur eine anzuführen, die Unmöglichkeit einer Erklärung, warum die Erſcheinungswelt aus Gott hervorgehe, oder warum ſich Gott unaufhörlich in Raum und Zeit mache), darin verborgen liegen, und vor allem die Grundloſigkeit der Hauptidee es am meiſten drückt. Man ſiehet aber daraus, wie Scotus das Bedürfniß ſeines Geiſtes nach Erkenntniß aus Prinzipien lebhaft empfand, und weil er mehr dieſes Bedürfniß, als die beſonnene Erforſchung des Erkenntnißvermögens nach ſeinem Umfang und Gränzen zu Rathe zog, in den Philoſophemen der Alexandriniſchen Schule, worauf ihn ein Zufall geführt hatte, die befriedigende Antwort auf das wichtigſte Problem der menſchlichen Vernunft zu finden glaubte. Damit vereinigte er die Ariſtoteliſche Philoſophie als Methodologie in dem Eintheilen, Erklären, Demonſtriren

veritas in omnibus apparebit et omne falsum non solum de natura rerum, verum etiam de judicio totius rationalis et intellectualis creaturae auferetur; ubi nemo fallit, et fallitur nemo, dum natura rerum in suas causas revertetur, in quibus nihil aliud considerabitur praeter verum et veritatem, in quantum unicuique electorum juxta donationis suae altitudinem contemplari eam permittetur. Quamvis enim non eodem modo sed multiplicius in infinitum divinarum visionum asceusionibus et descensionibus justis et impiis apparebit; omnibus tamen apparebit, quando in omnibus injustis, sola injustitia punita et interemta, ipsa purgata et intemerata relinquitur natura, in ipsos gradus, de quibus peccando corruerat, reverasura. Die dritte Art iſt die myſtiſche unbegreifliche Vereinigung mit Gott, die nur den Auserwählten zu Theil werden wird.

ſtriren und Analyſiren, und betrachtet dieſe vierfache Methode als das quadruvium der Vernunft, durch welches man zur Erkenntniß der Wahrheit, als das Ziel alles Philoſophirens, ſo weit als das Licht, das uns erleuchtet, verſtatte, gelangen könne 47).

Uebrigens muß man begierig werden, wie Scotus ſeine Ideen von der Gottheit als dem ſubſtanziellen Weſen aller Dinge mit der Perſönlichkeit und Sittlichkeit des Menſchen in Uebereinſtimmung zu bringen geſucht habe. Er hatte dazu in ſeiner Schrift gegen Godſchalk Veranlaſſung genug; aber wiewohl er ſich, ſeinem Syſteme gemäß, als conſequenter Denker über den Hauptpunkt und mehrere damit in Verbindung ſtehende Nebenpunkte erklärt, ſo ſchlüpft er doch über jenen wichtigen Punkt, ohne irgend einen Widerſtreit zu ahnden, hinweg. Er beſtreitet eine für die Menſchen nothwendige doppelte Prädeſtination zur Seligkeit und Verdammniß aus folgenden Sätzen. Gott iſt die einzige freie Urſache aller Dinge. Sein Wille hat alles hervorgebracht durch die Wahr-

47) *De praedestinatione.* Prooemium. Bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαιρετικὴν, ὁριστικὴν, ἀποδεικτικὴν, ἀναλυτικὴν, easdemque Latialiter possumus dicere divisoriam, diffinitivam, demonstrativam, resolutoriam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit. Earum etiam exempla in processu hujus operis, quantum ipsa lux, quae illuminat cor quaerentium se, nobis aditum rerum, quas conamur ingredi, aperuerit, ostendemus. His enim tanquam utili quodam honestoque humanae rationis quadruvio ad ipsam disputandi disciplinam, quae est veritas, omnis in ea eruditus perveniri non dubitet.

Digitized by Google

Wahrheit. Der Wille iſt eine Cauſalität ohne äußeren Zwang. Wo Nothwendigkeit iſt, da iſt kein Wille. Der Wille Gottes iſt nicht von Gott ſelbſt verſchieden, ſondern nichts anderes als ſein Weſen, welches der menſchliche Verſtand nur ſeiner Beſchränkung wegen unter mehrern Begriffen und Benennungen einigermaßen vorſtellig zu machen ſucht. Alſo iſt auch die Prädeſtination ſelbſt nichts anderes, als Gottes Wille, Weisheit und Gott ſelbſt; denn alles, was er gemacht hat, hat er prädeſtinirend gewollt, und durch ſeinen Willen prädeſtinirt. Es kann daher keine gedoppelte Prädeſtination geben, weil man ſonſt das göttliche Weſen trennen und ſpalten müßte [48]). Unter den Creaturen, deren freie Urſache Gott iſt, ſind auch die vernünftigen Weſen begriffen, die Gott gemacht hat, damit ſie ihn erkennen, und in der Betrachtung ihres Schöpfers ihr höchſtes Gut genießen möchten. Zu dieſem Ende ſchenkte er ihnen die freie Willkür ſeines Willens, (denn daß der Wille Wille iſt, das hat er von der Natur; daß er aber ein freier Wille iſt, iſt das Geſchenk des Schöpfers), damit ſie durch einen guten Gebrauch des Geſchenks, das iſt, durch fromme und demüthige Befolgung der göttlichen Gebote, immer

48) *De praedestinatione.* c. 3. Primo igitur vera ratio suasit, divinam voluntatem summam, principalem solamque esse causam omnium, quae patet per veritatem suam fecit, ipsamque voluntatem omni modo cuncta necessitate carere, quae eam vel impelleret, vel impediret, sed ipsa est sua necessitas. Tota igitur est voluntas. — Non enim Deo aliud est velle, aliud praedestinare, quoniam omne, quod fecit, praedestinando voluit, et volendo praedestinavit. c. 4. Deus enim verus est vera Dei praedestinatio, quae antequam omnia fierent, quae ab ipsa et per ipsam et in ipsa facta sunt, in mensura et numero et pondere facienda praevidit, et factura disposuit.

immer gerecht und ſelig lebten; wenn ſie aber einen üblen Gebrauch davon machten, das heißt, ihren Schöpfer und ihr höchſtes Gut verließen, und ſich mit verkehrtem Willen an vergängliche Güter hingen, ſie das verſchuldete Elend als Strafe träfe; denn mit Recht ziehet ſich derjenige, der die vollkommenſte Seligkeit verläßt, die Armuth eines ſchändlichen Willens zu [49]). Aus dieſen Gründen verwarf er das Dogma des Godeſchalks, wie er ſich daſſelbe vorgeſtellt hatte, er glaubte nämlich, daß es theils nicht mit den reinen Ideen von Gottes Weſen harmonire, theils aber auch den freien Willen des Menſchen aufhebe, indem behauptet werden ſollte, die Vorherbeſtimmung Gottes ſey, für die Frommen ſowohl als für die Böſen, zwingend, ein Wille aber, der von Außen gezwungen werde, nicht mehr Wille ſey.

Wenn indeſſen auch Scotus in allem dieſem die Wahrheit auf ſeiner Seite hat, ſo lag doch in dem Hauptſatze ſeines Syſtems ſelbſt ein Widerſpruch mit den ſittlichen Grundwahrheiten verborgen. Iſt nämlich Gott das einzige ſelbſtſtändige Weſen, als das abſolute Seyn, iſt

49) *De praedestinatione.* c. 4. Est enim omnium creaturarum causa voluntaria et voluntas causativa, inter quas rationalem creaturam edidit, ad se intelligendum, ut summo sui bono, hoc est, contemplatione creatricis suae frui posset, largiens ei suum donum, id quidem suae voluntatis liberum arbitrium, ut eo munere bene utendo, hoc est, creatoris sui praecepto pie humiliterque obediendo, juste ac beate semper viveret. Si vero eodem munere male uteretur, quod est, summum bonum, creatorem videlicet suum deserere, corruptibilibusque bonis voluntate perversa inhaerere, debita miseria poenaliter sequeretur; justissime quippe desertorem copiosissimae pulcherrimaeque beatitudinis sequitur egestas turpissimae voluntatis.

Digitized by Google

ist alles in Gott, und Gott in allem, so gibt es auch nur eine absolute Ursache, nur einen verursachenden Willen. Hieraus folgt, daß es in der Natur nur einen guten, aber keinen bösen und verkehrten Willen geben kann. Denn alles ist nur Wirkung des einen Alles wirkenden Willens, und was von diesem herrührt, muß gut seyn. Daher erkennet er auch selbst an, daß alle Tugenden der Menschen im Grunde nur Wirkungen des göttlichen Willens sind [50]). Daß hiermit die Freiheit des menschlichen Willens, die Zurechnungsfähigkeit, und überhaupt die Grundbegriffe der Moralität nicht bestehen können, ist einleuchtend. Aber Scotus achtet auf diesen Punkt nicht weiter, und nimmt übrigens ganz die gemeine Ansicht von der sittlichen Anlage und Verbindlichkeit an. Vielleicht verleitete ihn die Absicht, einen streitigen Gegenstand der kirchlichen Dogmatik durch seine Philosophie aufzuklären, zur Inconsequenz; oder vielmehr that es das praktische Interesse selbst, dem er huldigte. Hatte er doch auch einen Commentar über Aristoteles Ethik geschrieben.

Scotus denkender Geist hatte übrigens nicht den Einfluß, den man in andern Zeiten hätte erwarten können. Denn es fehlte noch an allgemein verbreiteter Empfänglichkeit für philosophische Ideen, und der Umstand, daß Scotus ketzerischer Irrthümer beschuldiget wurde, mußte die Wirksamkeit seines Beispiels in dem gelehrten Stande, der größtentheils aus Geistlichen bestand, sehr hemmen. Im Verborgenen wirkte aber sein Geist und Beispiel dennoch fort, vorzüglich durch die Empfeh-

50) *De praedestinatione.* c. 2. Omnes virtutes animi, quae vere nihil aliud sunt, nisi effectus unius ipsius summae omnium causae, divinae scilicet voluntatis.

Empfehlung der Aristotelischen Philosophie und Dialektik, wie aus dem Beispiel des Berengarius erhellet.

In diesem ganzen Zeitraume findet man nur einige Spuren des Selbstdenkens, meistentheils in theologischen Gegenständen, einige wenige Erinnerungen an das Alterthum, Winke von Untersuchungen, die erst in der folgenden Zeit eifriger zur Sprache kamen, und auf welche die schwachen Erinnerungen aus dem Alterthum nach und nach hinführten, und ein sich hier und da regendes Streben, neue Quellen der Erkenntniß zu öffnen. So erinnerte Gunzo, ein Clericus zu Verona, der eine große Belesenheit in den Schriften der Römer und selbst der Griechen besaß, in einem Schreiben (um 960) an die Mönche zu Reichenau an den alten Streit der Akademie und des Lyceums, durch die Frage, ob sie lieber dem Aristoteles, welcher den allgemeinen Begriffen ihre Objectivität abgesprochen, oder dem Plato glauben wollten, der sie behauptet habe? Das Aufsehen, setzt er hinzu, des Einen und des Andern ist so groß, daß man es kaum wagen darf, den Einen dem Andern vorzuziehen [51]). Noch früher findet man bei einem Heiligen, Heraicus, oder Eraicus, eine Spur eines skeptischen Geistes, wiewohl er sonst hauptsächlich mit Zusammentragung von Collectaneen aus Profan- und Kirchenschriftstellern, vorzüglich aus dem Augustin sich beschäftigte. Nanno oder Manno schrieb Commentare über Platos Gesetze und Staat, und Aristoteles Bücher von dem Himmel, von der Welt, und der Ethik. Besonders zeichnete sich Gerbert, ein Mönch zu Aurillac (welches oft mit Orleans verwechselt worden), welcher nachher Erzbischof zu Rheims, zu Ravenna und zuletzt Papst wurde, durch Talente und ein höheres Streben

51) Martene et Durand *amplissima collectio monumentorum veterum.* T. III. p. 304.

ben nach Kenntnissen aus. Der Unterricht, den er in der Mönchsschule seiner Vaterstadt erhalten hatte, befriedigte ihn nicht; er unternahm zu seiner Bildung, mit oder ohne Bewilligung seiner Obern, eine Reise nach Spanien, selbst zu den gelehrten Schulen der Araber zu Corduba und Sevilla; hier erwarb er sich in der Arithmetik, Geometrie und Astronomie Kenntnisse, die ihm bei Vielen seiner Zeitgenossen den Verdacht der Magie und einer geheimen Verbindung mit dem Teufel zuzogen. Wahrscheinlich machte er auch hier Bekanntschaft mit der Aristotelischen Philosophie; wenigstens entschied er die dialektische Frage, wie man sagen könne, daß das Vernünftige Vernunft gebrauche, da doch das letzte ein niedrigerer Begriff sey, als das erste, durch Erläuterung einiger Aristotelischen Formeln [52]). Aber er scheint ein größeres Interesse für die Mathematik, als für die Philosophie gehabt zu haben, und hat sich wirklich um die erste durch einige faßliche Grundrisse verdient gemacht. Die Aussicht, die er dadurch dem menschlichen Verstande auf ein neues Feld, auf welchem so viel zu entdecken war, eröffnete, wurde zwar wenig benutzt, (nur sein Freund Constantinus, Mönch zu Fleury und zuletzt Abt zu St. Maximin bei Orleans, theilte mit ihm dieselbe Liebe zu den mathematischen Kenntnissen), aber dagegen hat vielleicht das Beispiel Gerberts, daß er bei den Arabern reichere Quellen wissenschaftlicher Kenntnisse fand und benutzte, etwas beigetragen, daß in der folgenden Zeit dieser Weg häufiger betreten, und daher die Aristotelische Philosophie dem christlichen Occidente von neuem in veränderter Gestalt mitgetheilt wurde. Gerbert besaß auch mit seinem Freund Constantinus eine besondere Liebe zu den klassischen Werken des Alterthums, von denen er sich

52) Gerberti *libellus de rationali et ratione uti* in Pezii *Thesaurus Anecdotorum.* T. I. P. II. p. 146.

ſich ſelten und ungern trennte. Er bildete einige treffliche Männer, unter denen ſich Fülbert auszeichnete, der gelehrte Bildung mit einem religiöſen, frommen Sinne verband, der Sokrates der Franken genannt wurde, und zuletzt Biſchof von Chartres wurde.

In der Schule dieſes Mannes bildete ſich Berenger oder Berengarius von Tours, ein Mann von vielem Verſtand, Gelehrſamkeit und trefflichem Charakter, der aber, wegen ſeiner in der Abendmahlslehre abweichenden vernünftigern Vorſtellungsweiſe das Unglück hatte, daß er zu den verworfenſten Menſchen herabgewürdiget wurde. Allein ſelbſt aus den Schriftſtellern, welche gefliſſentlich ihm alles Böſe nachſagen, gehet doch ſo viel hervor, daß er einen offenen Verſtand, einen freien, emporſtrebenden Geiſt hatte, der ſich nicht gern ſclaviſch an Meinungen feſſeln ließ, daß er ſchon als Schüler des Fülbert, was als Stolz ausgelegt wurde, auf Neuerungen ausging, vorzüglich ein Intereſſe an dem Philoſophiren gewonnen, und ſich beſonders in der Dialektik eine große Fertigkeit erworben hatte. Vielleicht würde ein Mann von ſolchen Eigenſchaften eine bedeutendere Revolution in der Denkart und in den Begriffen der damaligen Zeit hervorgebracht haben, wenn er nicht gerade einen Lehrer wie Fülbert erhalten hätte, der, ſo achtungswürdig er auf der einen Seite war, doch auf der andern eine gewiſſe Beſchränktheit des Geiſtes darin zeigte, daß er ſich zu ängſtlich an die Ausſprüche der Kirchenväter hielt, und ſeine Schüler eben dazu ſehr dringend ermahnte [52b]). Dieſer fromme Sinn, dieſe ehrerbietige

52b) Guitmund *de corporis et ſanguinis veritate in Euchariſtia* (Bulaeus T. I. p. 406.). Is cum juvenis adhuc in ſcholis ageret annos, ut aiunt, qui eum tunc noverant, elatus ingenii levitate, ipsius Magistri sensum non adeo curabat, libros insuper artium

Dietige Anhänglichkeit an dem Sinne und Inhalte der göttlichen Schrift und den mit ihr übereinſtimmigen Kirchenvätern offenbaret ſich auch in der Streitigkeit des Berengars über das Sacrament des Altars. Ohne die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti bei dem geweiheten Brote und Weine im geringſten zu bezweifeln, be-

artium contemnebat, sed cum per se attingere philosophiae altioris secreta non posset; neque enim homo ita acutus erat, sed, ut tunc temporis liberales artes intra Gallias paene obsoleverant, novis saltem verborum interpretationibus, quibus etiam nunc nimium gaudet, singularis scientiae sibi laudem arrogare et cujusdam excellentiae gloriam venari, qualitercumque poterat, affectabat. — Adelmannus in ſeinem Briefe an Berengarius ſagt (bei Boulay T. I. p. 411.) folgendes von Fulbert, daß ſie ſich ſeines Unterrichts weit mehr rühmen müßten, als Plato des Unterrichts des Sokrates ſich erfreuete, nos enim sanctiorem vitam, salubrioremque doctrinam *catholici et christianissimi* hominis experti sumus, et nunc ejus apud Deum precibus adjuvari speramus debemus. Neque enim putandus est memoriam, in qua nos tanquam in sinu materno semper ferebat, amisisse. Haud vero charitas Christi, qua sicut filios amplectebatur, in eo extincta est; sed absque dubio memor nostri, diligens plenius, quam cum in corpore mortis hujus peregrinaretur, invitat ad se votis et tacitis precibus obtestans per secreta illa et vespertina colloquia, quae nobiscum in hortulo juxta capellam de civitate illa, quam Deo volente senator nunc obtinet, saepius habebat, et obsecrans per lacrimas, quas interdum in medio sermone prorumpens exundante sacri ardoris impetu emanabat, ut illuc omni studio properemus, viam regiam directum gradientes *SS. Patrum vestigiis observantissime inhaerentes*, ut nullum prorsus in diverticulum, nullam in novam et fallacem semitam defiliamus, ne forte in laqueos et scandala incidamus.

Digitized by Google

ſtreitet er nur die von Paſchaſius Radbertus zuerſt aufgebrachte Verwandlung der einen Subſtanz in die andere, weil ſie der Vernunft, der Schrift und den angeſehenſten Kirchenlehrern widerſpricht. Scotus Erigena Beſtreitung derſelben Lehre hatte ihn wahrſcheinlich erſt darauf aufmerkſam gemacht, und die Verleumdungen, die abſprechenden Machtſprüche und Verfolgungen, die er darum erfahren mußte, machten ihm ſeine Ueberzeugung um ſo theurer, und durch ein tieferes Forſchen in der Schrift immer feſter. Die Gegner dieſer vernünftigern Vorſtellungsweiſe wollten nicht ſeine Gründe hören, ſondern nur den Ketzer verdammen; ſie bedienten ſich aller, auch der ungerechteſten und niedrigſten Kunſtgriffe, um ihn verhaßt zu machen, und wenn ſie nicht weiter konnten, ſo mußte er durch Schreien, Toben und Drohungen des Todes zum Widerrufen und Stillſchweigen gebracht werden [53]). Berengarius, der von ſeiner Vorſtellungsart eben ſo feſt überzeugt war, als daß zweimal zwei vier iſt, und ſich auch philoſophiſcher oder dialektiſcher Gründe bedient hatte [54]), blieb in ſeiner Ueberzeugung unerſchütterlich bis an den Tod.

Sein Gegner, Ankläger und eigentlicher Ketzermacher, Lanfrank, verdunkelte den Berengarius lange Zeit,

53) Man ſehe Berengarius eigne Worte in Leſſings Berengarius Turonenſis. S. 163.

54) Leſſing a. angeführten Orte. Ita nec de mutatione sacramentorum, quam novitate verbi contra artem, ubi de generatione et corruptione subjecti agitur, et contra consuetudinem scripturarum, ubi habes, haec sunt generationes coeli et terrae, materialem dicere voluisti, aliquid in me comperit. — — Man kann aus dieſen Worten mit großer Wahrſcheinlichkeit ſchließen, daß Berengarius Mehreres von Ariſtoteles Philoſophie gekannt und angewendet hat, als ſeine Zeitgenoſſen.

Digitized by Google

Zeit, bis gründliche, durch kritiſchen Geiſt geleitete Forſchungen die Augen geöffnet haben. Er war zu Pavia 1005 aus einem angeſehenen Geſchlecht geboren, wo er, nachdem er zu Bologna die Rechte ſtudiret, und ſein Vater Humbald geſtorben war, mit vielem Ruhme Rechtshändel führte. Er reiſte darauf in die Normandie, weil er nach gröſſeren Dingen ſtrebte, und gehört hatte, es ſey in dieſer Provinz noch viel Roheit und Unwiſſenheit. Wenn ſeine Abſicht dahin ging, ſich einen Namen zu machen, ſo hätte er kein beſſeres Mittel wählen können. Erſt lehrte er an einigen Orten die Dialektik, wurde dann ein Mönch zu Bec, in der Folge Abt zu Caen, und beſtieg zuletzt den erzbiſchöflichen Stuhl zu Kanterbury. Er beſaß unſtreitig einen gebildeten Verſtand, und beſonders dialektiſche Fertigkeit, durch welche er eine Menge von Schülern herbeizog, ihnen ein groſſes Intereſſe für die Dialektik einflößte [55]), und manche berühmte Männer bildete. Allein als einen philoſophiſchen Kopf hat er ſich durch nichts zu erkennen gegeben, und ſeinen Ruhm durch Verketzerungsſucht, durch ſclaviſche Anhänglichkeit an die Autoritätsſätze, oder durch Anſchmiegung an dieſelben, aus politiſchen Rückſichten ſehr verdunkelt. Je höher er in den kirchlichen Würden ſtieg, deſto mehr entſagte er dem Studium und dem Gebrauche der ſogenannten weltlichen Wiſſenſchaften. Er geſtehet in ſeiner Streitſchrift gegen Berengarius, daß er in Dingen, welche die Religion betreffen, keinen Gefallen an den Regeln der Dialektik habe, weil er nicht gern ſcheinen wolle, ſich mehr auf ſie, als auf die Wahrheit ſelbſt

55) Wilhelm Malmesbur. *de gestis anglorum Pontificum* L. II. (Launoius *de scholis celebrioribus* c. 42. p. 137.). Sed eo (Lanfranco) apud Beccum monachato, cum ubique Scholares inflatis buccis Dialecticam ructarent, —

selbst und auf das Ansehen der heiligen Väter zu verlassen. Sogar wenn der Gegenstand des Streits von der Beschaffenheit sey, daß er sich durch diese Regeln am leichtesten ausmachen lasse, bemühe er sich, sie so viel als möglich zu verstecken, indem er sich gleichgeltender Ausdrücke bediene [56]). Er foderte, daß man sich in der Religion aller Untersuchung begeben, und ohne Gründe den himmlischen Geheimnissen glauben solle, um dereinst die Belohnung des Glaubens zu erlangen. Er beruft sich auf Gottes Allmacht, der alles möglich sey, und die es nicht an Wundern habe fehlen lassen, wodurch der Zweifler überzeugt, und die Bosheit der Ketzer widerlegt worden ist. Aber das Ansehen der Kirche, ihrer Lehrer und ihre Untrüglichkeit sind doch die Hauptstützen, worauf er seinen Glauben gründet, wonach er das Rechte und Unrechte, das Wahre und Falsche in den religiösen Meinungen beurtheilt.

In dem Abendmahlsstreite, den Berengarius wieder in Gang brachte, offenbarten sich zwei entgegengesetzte Maximen, die sich auf den Gebrauch der Vernunft in den Religionsangelegenheiten beziehen. Die eine war die Maxime des blinden Glaubens, eines passiven Hingebens an die Autorität der Kirche. Die Partei, die sich für sie erklärt, prüft nicht die Meinungen, ob sie mit der Vernunft oder mit dem Christenthume übereinstimmen, um sie zu billigen und anzunehmen, sondern daß sie Kirchenväter geglaubt haben, ist schon hinreichend, daß sie wahr seyn müssen. Sie schließt nicht allen Gebrauch der Vernunft aus, sondern macht vielmehr starken Gebrauch von der Dialektik, nicht um die Glaubensartikel, die den Kirchenglauben ausmachen, selbst zu prüfen, sondern sie zu vertheidigen, und sie gehet von denselben

56) Lessings Berengarius. S. 45.

ſelben als von ausgemachten Principien aus. Sie proteſtirt nur gegen die Philoſophie, wenn dieſe nicht gläubig iſt, und ſich der Autorität nicht unterwirft [57]). Sie iſt

57) Hugo Lingonenſis Episcopus ſagt dem Berengarius in ſeinem Traktat de corpore et sanguine Chriſti (Bulaeus T. I. p. 411.) Sicut non capis, quomodo verbum caro factum ſit, ſic non potes capere, quomodo panis iste mutetur in carnem et vinum in sanguinem transformetur, nisi te docuerit omnipotentiae fides. Alioquin luctaris cum Deo, sed non in brachiis Patriarchae, sed neque cum aurora. Immo etiam tota tua haec luctatio nocturna est magisque videtur esse insidiosae luctantis, quam amabiliter amplexantis. Quae nimirum luctatio non solum non meretur, sed perdit: Propter quod Philosophiae tuae suadeo, tenere quod scriptum est. Desine impugnare coeleste mysterium. Perpende, quod Dei voluntas et verbum omni naturae supereminet. Dei enim velle pro facto est. Und Adelmann in ſeinem Briefe an denſelben Berengar (Bulaeus ibid. p. 412.), nachdem er geſagt hatte, die chriſtliche Kirche ſey durch die Lehren der Kirchenväter ſo verſchanzt, daß kein neuer Feind gegen ſie auftreten könne, der nicht ſogleich mit tauſend Pfeilen bedecket werde: Ubi enim sunt Manichaei? Ubi Ariani? quonam tota illa factio perditissimorum civium evasit? computruit etiam memoria eorum. At vero Ambrosius, Augustinus, Hieronymus et alii plures beatiarum talium oppressores cum laudibus vivunt, quotidieque splendidius efflorescunt. Bonum est, Frater, nobis parvulis sub istorum ducum titulis delitescere, quorum tam valida tamque probabilis est apud ecclesiasticas aures autoritas, sanctarum virtutum fulgore, coelestis sapientiae luce praepollens, ut extremae jam sit dementiae, vel de ratione fidei vel de ordine recte vivendi eis in aliquo refragari.

Digitized by Google

ist natürlich die stärkste Partei, denn man befand sich dabei am besten. Die zweite erklärte sich für einen vernünftigen Glauben, vereinigte mit der Verehrung gegen die Bibel als göttliche Offenbarung auch die Achtung gegen die Vernunft; behielt sich als unveräußerliches Recht die eigne Prüfung und Untersuchung der Dogmen vor, und verlangte wenigstens, daß man göttliche und menschliche Autorität nicht vermengen, die Kirchenväter nicht dem Ansehen der Bibel gleich setzen solle. Es kann nicht anders seyn, als daß diese Maxime nur bei wenigen Köpfen Eingang, und daß sie bei den weit zahlreichern und mächtigern Widerspruch fand. Beide Parteien befolgen übrigens ihre Maximen theils negativ, theils positiv, je nachdem sie durch ihre Anlagen und Bildung mehr zu dem Speculiren, zu der Erweiterung und Bestimmung ihrer Kenntnisse, oder mehr zu der Anwendung derselben, zu dem Praktischen oder zu dem religiösen Handeln geneigt sind. Daraus bildeten sich wieder in jeder Partei zwei Nebenparteien. So gehört der edle Bischof von Angers, Eusebius Bruno, der in dem Abendmahlsstreit einen vortrefflichen Brief an den Berengarius schrieb, zu der zweiten Partei, aber auf der negativen Seite. Denn er mißbilligt alle Streitigkeiten über religiöse Meinungen und alle spitzfindige Grübeleien über das Wie und Warum, er verlangt, man soll sich nur einfältig an die Bibel halten, und bei dem Gebrauch der Kirchenväter äußerst vorsichtig seyn, oder sich ihrer Aussprüche ganz und gar enthalten, da sie durch einen Zufall verfälscht, oer nicht gehörig untersucht, oder mißverstanden seyn könnten [58]).

Dieser

58) Lessings Berengarius. S. 155. 158. Porro nos non Patrum scripta contemnentes, sed nec illa, ea securitate, qua Evangelium, legentes (neque enim ipsi viventes et scribentes hoc voluerunt, et

Dieser Streit dauerte eine lange Reihe von Jahren hindurch. Berengarius hatte viele Anhänger, und unter denselben manche angesehene, durch ihre Bildung und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer, und noch mehrere mochten wohl der vernünftigeren Vorstellungsweise desselben vom Abendmahle im Stillen beitreten, aber aus Furcht vor dem Feuereifer der sich rechtgläubiger haltenden Majorität ihre Ueberzeugung bei sich behalten. Die Folgen desselben waren jedoch für die bessere Kultur der Wissenschaften nicht so bedeutend, als man hätte erwarten sollen. Das Dogma von der Transsubstantiation erhielt durch die vielen Kirchenversammlungen, Bullen, Bannflüche ein größeres Uebergewicht; es durfte kein Denker wagen, nur an demselben zu zweifeln, oder seinen Zweifel bekannt werden zu lassen. Und so diente dieser Versuch der Vernunft, einen Theil des Dogmensystems mit der Fackel der Vernunft aufzuklären, nur dazu, die Fesseln der Autorität noch enger und straffer anzuziehen.

Unter allen berühmten Männern dieses Zeitraums glänzte keiner mehr hervor als der heilige Anselm, Erzbischof von Kanterbury, der zweite Augustinus der abendländischen Kirche. — Er vollendete die innige Verbindung der Dialektik und der Theologie, indem er jene dazu anwendete, um einige der Hauptdogmen durch dialektische Gründe zu beweisen, und legte den ersten Grundstein zu dem gothischen Gebäude der Scholastik — und Hildebert von

et in suis opusculis ne id fieret vetuerunt) eorum sententiis, salva, quae eis debetur, reverentia, in tantae rei disceptatione abstinemus, ne, si Patrum sensa, aut aliquo eventu depravata aut a nobis non bene intellecta, aut non plane inquisita, inconvenienter protulerimus, scandalum incurramus.

Lavardin, Erzbiſchof von Tours, der durch ſein theologiſches Syſtem ein Muſter für die gelehrte Thätigkeit eines großen Theiles der Scholaſtiker wurde. Beide Männer verdienen auch darum Aufmerkſamkeit, weil der letzte ein Schüler des Berengarius, der erſte des Lanfrancs iſt.

Hildebert aus Lavardin war geboren 1057, und ſtudirte die Theologie in dem Kloſter zu Clugny, unter dem Abt Hugo. Aber er wird auch für einen Schüler des Berengarius gehalten, und die Grabſchrift, welche er auf denſelben verfertigte, die innige Rührung, mit welcher er von deſſen Talenten und Tugenden ſpricht, würden ein ſolches Verhältniß höchſt wahrſcheinlich machen, wenn es nicht außerdem von einem gleichzeitigen Schriftſteller, dem Wilhelm von Malmesbury, bezeugt würde 59). Er beſaß, außer der gewöhnlichen Schulgelehrſamkeit, eine in ſeinen Zeiten ſeltene Geiſtesbildung, eine große Beleſenheit in den Klaſſikern der Römer, vorzüglich in den Schriften des Cicero und Seneca, Horaz und Juvenal, wodurch er eine reine und zierliche Schreibart, doch mehr für die poetiſchen als proſaiſchen Aufſätze, erworben hatte. Ungeachtet ſeiner vertrauten Bekannt-

ſchaft

59) Bulaeus T. I. p. 501 u. 459. Die merkwürdige Grabſchrift auf ſeinen Freund und Lehrer hat Buläus ebenfalls S. 471. vollſtändig eingerückt. Es heißt unter andern darin:

Cujus cura sequi naturam, legibus uti,
Et mentem vitiis, ora negare dolis,
Virtutes opibus, verum praeponere falso,
Nil vacuum sensu dicere, nil facere —
Livor enim dellet, quem carpserat antea, nec tam
Carpsit et odit eum, quam modo laudat, amat. —
Post obitum vivam secum, secum requiescam,
Nec fiat melior sors mea sorte sua.

Digitized by Google

ſchaft mit dem Auguſtin, hatte doch ſein Geiſt eine gewiſſe Freiheit und Selbſtſtändigkeit erhalten, daß er ſich nicht ſclaviſch an die Ausſprüche eines Mannes, und wäre auch ſein Anſehen noch ſo groß, band, ſondern eine Empfänglichkeit für das Wahre und Schöne, wo es auch gefunden würde, ſelbſt in den Profanſchriftſtellern, ſich erhielt. Sein beſſerer Geſchmack, ſein praktiſcher Sinn bewährte ihn vor dem Treiben einer eitlen nur aufblähenden Speculation. So vereinigte er in ſich das Intereſſe der praktiſchen und theoretiſchen Vernunft, das Intereſſe der Vernunft mit der Offenbarung, und ſuchte ſowohl die theoretiſchen Wahrheiten der letztern nach vernünftigen Grundſätzen zu entwickeln und zu beweiſen, doch in gewiſſen Schranken, welche die Idee einer vernünftigen Ueberzeugung für das praktiſche Leben vorſchrieb, als auch die praktiſchen Vorſchriften durch die in einen ſyſtemartigen Abriß gebrachten Sittenregeln der nichtchriſtlichen Philoſophen zu beſtärken. Daraus entſtand ſein Tractatus theologicus und ſeine Moralis Philosophia.

Hildeberts Verſuch in der Dogmatik, den Beaugendon in der Sammlung ſeiner Werke unter dem Titel: Tractatus theologicus herausgegeben, und ihm vindicirt hat, hält das Mittel zwiſchen einer übertriebenen Speculation und einem bloßen Glauben ohne Gründe. Er will nach den Gründen der religiöſen Ueberzeugungen forſchen, aber die Beſcheidenheit und die Furcht ſich zu verirren und von dem Rechten abzuweichen, hält ihn zurück, und macht, daß er ſich an die Ueberzeugungen der gemeinen Vernunft und die Erklärungen und Ausſprüche der angeſehenen Kirchenväter hält [60]). Die Beſchei-

60) Prologus Tractatus theologici: De fide et spe, quae in nobis est, omni petenti rationem, ut ait Petrus

Beſcheidenheit und Furcht vor allen Neuerungen, ſelbſt in den Worten, diente zwar den folgenden Zeiten wenig zum Muſter und Beiſpiele, deſto mehr aber wurde die Einrichtung und äußere Form dieſer Glaubenslehre nachgeahmt. Hildebert hat eine gewiſſe Ordnung für den Vortrag der Glaubenslehren gewählt, die aber nicht ſtreng und auf wiſſenſchaftlichen Gründen beruhet; er trägt über die einzelnen Gegenſtände die in der Kirche geltenden Sätze vor, mit einigen Beweisſtellen aus der Bibel und den Kirchenvätern, und fügt denſelben einige Fragen zur näheren Beſtimmung und Einwürfe bei, welche durch Autoritäten, vorzüglich des Auguſtinus, entſchieden wurden. Dieſe äußere Form iſt auch in der Folge beibehalten worden, mit dem Unterſchiede, daß die Fragen und Autoritäten immer weiter getrieben, und die Entſcheidungsgründe aus der Alexandriniſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie hergenommen wurden, wie die Verbreitung der Philoſophie, die einſeitige Ausbildung des dialektiſchen Geiſtes und die Unzulänglichkeit aller Autoritäten zur Einſicht dieſe Abweichung nach und nach nothwendig herbeiführen mußte.

Das Object der Glaubenslehre iſt der Glaube. Dieſer iſt der Maßſtab, nach welchem alles beſtimmt werden

Petrus in epistola sua, parati esse debemus cum modestia et timore. Itaque ut pariter serventur modestia in timore, et timor in assertione, prophanas verborum novitates, ut Apostolus praecipit, vitemus, et in nullam partem praecipiti assertione declinemus. Melius est enim non loqui magna, ut sine periculo non erretur, quam definire contraria; sed utcumque possumus, auctoritatum vestigia innitemur, et ubi certa deest auctoritas, his potissimum assentire studeamus, qui maxime Auctoribus accedunt, et non de sensu nostro praesumentes, Scripturas ex pietate interpretemur.

Digitized by Google

werden muß. Daher fängt Hildebert von der Erklärung, was der Glaube ſey? an. Der Glaube, ſagt er, iſt eine willkürliche Gewißheit des Abweſenden, welche über der Meinung und unter der Wiſſenſchaft iſt. Sie iſt willkürlich, weil ſie nicht erzwungen wird. Abweſend iſt dasjenige, was nicht in dem Wahrnehmungskreiſe der Sinne des Körpers enthalten iſt. Der Glaube iſt über der Meinung, weil Glauben mehr iſt als Meinen; unter der Wiſſenſchaft, weil Glauben weniger iſt als Wiſſen. Denn darum glauben wir, damit wir einſt zum Wiſſen gelangen [61]). Der Glaube ſetzt einige Erkenntniſſe voraus, welche aber unvollſtändig und unzureichend ſind. Daher hat Gott die Erkenntniß von ihm anfänglich ſo eingerichtet, daß er niemals vollſtändig erkannt, aber auch nie durchaus nicht erkannt werden konnte. Er wollte nicht ganz begriffen ſeyn, damit der Glaube ſein Verdienſtliches behielt; aber auch nicht ganz verborgen bleiben, damit der Unglaube ſich nicht mit der Unwiſſenheit entſchuldigen könnte. Gott iſt an ſich unſichtbar; aber ſowohl die menſchliche Vernunft, als die göttliche Offenbarung führen darauf, ihn zu entdecken. Doch wäre die menſchliche Vernunft an ſich dazu unzureichend, wenn ihr nicht die göttliche Offenbarung zur Unterſtützung diente. Die göttliche Offenbarung geſchiehet auf eine doppelte Weiſe, entweder durch innere Eingebung, oder durch Belehrung von Außen, durch Thatſachen oder Worte [62]).

Gottes

61) Hildeberti *Tract. theolog.* c. 1. Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta.

62) Ibid. c. 2. Revelatio divina duobus modis fit; interna aspiratione et disciplinae eruditione, quae foris fit per facta vel dicta.

Gottes Daſeyn kann die menſchliche Vernunft erkennen. Denn das Selbſtbewußtſeyn belehrt den menſchlichen Geiſt, daß er zu einer Zeit angefangen hat zu ſeyn. Er konnte alſo, da er noch nicht war, ſich ſelbſt das Daſeyn nicht geben, ſondern mußte es von einem andern Weſen empfangen, deſſen Daſeyn ſelbſt nicht entſtehen konnte, weil es ſonſt nicht der erſte Urheber des Daſeyns ſeyn könnte [63]). Auch könnten die Menſchen aus der Regierung der ſichtbaren Welt die göttliche Weisheit und Güte erkennen. Die Einheit Gottes iſt durch die Vernunft erkennbar. Es iſt nur Ein Urheber und Endzweck aller Dinge. Denn wären es zwei, ſo wäre das eine entweder unzureichend oder überflüſſig, denn wenn dem einen etwas fehlte, was das andere hätte, ſo wäre es unvollkommen und nicht Gott. Hätte aber das Eine alles, was auch das Andere hat; ſo wäre es überflüſſig, da alles ſchon in dem Einen iſt. [64]). So verfährt dieſer helle Kopf durchgängig, daß er, ohne ſich in tiefe Speculationen und Grübeleien einzulaſſen, die Glaubensſätze der Kirche, welche er unter die beiden Abtheilungen: Geheimniß der Gottheit, und Geheimniß der Menſchwerdung vertheilet, nach den bibliſchen Beweisſtellen und den Ausſprüchen der Kirchenväter zu beweiſen, zu erläutern, zu beſtimmen ſucht, ſich in den Gränzen des beſcheidenen Glaubens hält, Vernunft und Offenbarung mit einander verbindet. Zuweilen führet

63) Ibid. c. 2. Humana ratione poterant scire, Deum esse. Cum enim humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando coepisse. Nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit, sibi ut esset substantiam dare non potuit. Ut ergo esset, ab alio facta est, quem idcirco non coepisse constat, quia si ab alio coepisset, primus omnibus existendi auctor esse non posset.

64) Ibid. c. 3.

Digitized by Google

ret er wohl auch subtile Fragen und Einwürfe an; z. B. bei dem Vorherwissen Gottes: ein Mensch wird nie lesen, ob es gleich möglich wäre, daß er läse; weiß Gott von diesem Menschen voraus, daß er lesen wird, oder daß er nicht lesen wird? Jede Antwort hat ihre Schwierigkeiten für jene Zeiten, da die Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit noch zu wenig bestimmt waren. Hildebert begnügt sich mit dem einfältigen Glauben, daß Gott nichts verborgen sey, und überläßt die Auflösung dem Urtheile Anderer [65]). Aber es ist doch selten, daß er dieses thut, und er verläugnet auch dabei die Bescheidenheit nicht, die er sich zum Gesetze gemacht hatte.

Die Moral, welche Hildebert unter dem Titel: moralis philosophia de honesto et utili geschrieben hat, ist eine merkwürdige Erscheinung für die damaligen Zeiten. Es offenbaret sich in derselben zwar kein besonderer wissenschaftlicher Geist, kein tiefes Forschen, um die Gründe der Sittlichkeit zu entdecken, und die sittlichen Wahrheiten auf Grundsätze systematisch zurückzuführen; es ist vielmehr nur ein Versuch einer populären Darstellung der Pflichten, aber darum doch nicht weniger merkwürdig. Denn die Sittenlehre ist in jenen Zeiten kein gewöhnlicher Gegenstand des Nachdenkens. Die Gelehrten, das ist, die Geistlichen, begnügten sich, durch ihre religiösen Vorträge, durch den Cultus und durch die strenge Aufsicht der Kirchenzucht die Beobachtung der Pflichten einzuschärfen, und die Sittenlehre praktisch üben zu lassen. Um die Theorie derselben bekümmerten sie sich um so weniger, je mehr die Dogmen ihre Aufmerksamkeit beschäftigten, und je mehr man, nach dem Geiste jener Zeiten, wähnte, daß in dem äußern Gottesdienste und in der strengen Beobachtung der Regeln des

65) Ibid. c. 9.

des Kloſterlebens die Pflichten der Menſchheit und des Chriſtenthums und die Bedingungen eines Gott wohlgefälligen heiligen Lebens enthalten wären. Wir finden daher nur einzelne aſcetiſche Schriften, Anweiſungen in den Pflichten eines beſondern Standes. Andere wiſſenſchaftliche, das Ganze der Sittenlehre umfaſſende, wie des Scotus Erigena Commentar über Ariſtoteles Ethik, waren dem Zeitgeiſte ſo fremde, daß ſie das Forſchen nicht anreizten. Darum verdient dieſe Schrift des Hildeberts Auszeichnung. Er wurde durch ſein ſittliches Gefühl und durch die Lectüre der klaſſiſchen Schriften des Alterthums, vorzüglich des Cicero und Seneca, darauf geführt, wie er in ſeiner Einleitung ſelbſt ſagt. Sie iſt eben darum mehr Nachbildung dieſer Schriften, und eine populäre Darſtellung der Pflichten. Die Ordnung derſelben iſt dieſelbe, wie bei Cicero, mit einigen Abweichungen in den untergeordneten Theilen. Die Sittenlehre hat drei Fragen zu unterſuchen: was iſt ſittlich gut? was iſt nützlich? was iſt in der Colliſion des Guten und Nützlichen zu thun? Bei der erſten kommt das Sittlichgute, ſowohl an ſich, als auch in Vergleichung eines andern Sittlichen, zur Beſtimmung des größern Werths, und eben ſo bei der zweiten das Nützliche zu betrachten vor. Daraus entſtehen fünf Theile der Sittenlehre, wie ſie Cicero ſchon unterſchieden hatte. In dem erſten Theile handelt er die vier bekannten Cardinaltugenden ab, wo er jedoch in der Aufſtellung der jeder ſubordinirten Theile von ſeinem Vorbilde ſich entfernt. Obgleich weder die Form, noch der Inhalt dem Hildebert eigenthümlich angehört, da er die erſte vom Cicero, den zweiten aus mehreren moraliſchen Werken der Römer, ſowohl in Proſa als in Poeſie, größtentheils entlehnt, ſo enthält dieſe Moral doch auch wieder ſo geſunde, vernünftige Lebensregeln, und mitunter eigne, aus Erfahrung und Nachdenken abgezogene Reflexionen, daß ſie in dieſer Hinſicht einen

großen

großen Werth für jenes Zeitalter haben mußte, wenn ſie mehr geleſen und gebraucht worden wäre. Er theilt die Gerechtigkeit, wie Cicero, in die Gerechtigkeit im engeren Sinn, und in die Gütigkeit. Die erſte nennt er severitas, die zweite liberalitas. Das Weſen der erſten beſtehet darin, daß das Unrecht durch verdiente Strafen gehemmt werde. Dieſe Erklärung aber paßt nur zum Theil zu den Pflichten, die aus der Tugend der ſtrengen Gerechtigkeit abgeleitet werden, nämlich, keinem Schaden zuzufügen, als wenn man durch Unrecht dazu gereizt worden iſt; das öffentliche Eigenthum als öffentliches, das Privateigenthum als Privateigenthum zu brauchen, und die ſchädlichen Mitglieder aus der menſchlichen Geſellſchaft auszuſtoßen [65]). Es iſt beinahe zu vermuthen, daß die Handſchrift hier lückenhaft und fehlerhaft ſey. Die Tugend des Wohlwollens äußert ſich durch das Streben, Wohlthaten zu erweiſen, und in der Dankbarkeit für die empfangenen Wohlthaten [66]). Ueber beides trägt Hildebert vortreffliche Vorſchriften aus dem Cicero, Seneca und den Dichtern vor. Bei der Liberalitas bringt er noch eine Eintheilung an, durch welche einige Lücken der angewandten Moral des Cicero ausgefüllt werden, obgleich dabei die logiſche

65) *Philosophia moralis*, p. 965. Dividitur autem justitia in severitatem et liberalitatem. Severitas est virtus debito supplicio coërcens injuriam. Primum ergo severitatis officium est, ne quis noceat nisi lacessitus injuria. Secundum, ut communibus utatur pro communibus, privatis pro privatis. — Tertium severitatis officium est, exterminare ex hominum communitate pestiferum genus hominum.

66) Ibid. p. 966. Liberalitas est virtus beneficiorum erogatrix, quam eandem pro affectu benignitatem, pro effectu beneficentiam dicimus. Haec virtus in tribuendo et retribuendo tota consistit.

ſche Genauigkeit in den Begriffen nicht beobachtet wird. Die Liberalitas, ſagt er, begreift alle Erweiſungen der Tugend gegen ſittlich gute Weſen in ſich, als Religion, Aelternliebe, Großmuth gegen Geringere und Schwächere, Freundſchaft gegen Gleiche, Ehrerbietung gegen die Oberen, Eintracht gegen Bürger, Mitleiden gegen Elende [67]). Die Religion iſt die Tugend, welche in dem Andenken gegen Gott und in der Beobachtung der Cerimonien beſteht. Zu ihren Pflichten gehört, Reue über das begangene Unrecht, welche mit dem Streben, die Keime der böſen Begierden auszurotten, verbunden ſeyn muß; Geringachtung der zeitlichen und veränderlichen Dinge und ihres Wechſels; daß wir Gott unſer Leben ganz heimſtellen, Vertrauen, Gebet mit eigener Thätigkeit, und endlich Wahrheitsliebe in Worten und Handlungen. Betrage dich ſo gegen die Menſchen, als wenn es Gott ſehe, und ſprich ſo mit Gott, als ob die Menſchen den Inhalt deines Gebets hörten, dieſes iſt die vortreffliche Regel, welche Hildebert für das Gebet gibt.

Anſelm übertrifft Hildebert an Scharfſinn und dialektiſcher Fertigkeit, aber er beſitzt dagegen nicht dieſe ſchöne harmoniſche Geiſtesbildung, dieſe Klarheit und Lebendigkeit der Darſtellung, dieſe eindringliche Kraft des Vortrags, welche den Hildebert zu einem populären Lehrer machte, und ungeachtet beide in religiöſer Stimmung gleich ſind, ſo ſcheint dieſe bei Hildebert doch weit reiner von dem Einfluſſe herrſchender Meinungen erhalten worden

67) Ibid. p. 971. Rursus alia est benignitatis partitio. Quaecumque enim bonis virtutis reddunt debitum, ejus sunt partes. Reddit enim Deo jus suum religio; pietas parentibus, innocentia minoribus, amicitia aequalibus, reverentia majoribus, concordia civibus, misericordia egenis.

Digitized by Google

worden zu ſeyn, als bei Anſelm, der von Jugend auf einen leidenſchaftlichen Hang zum Mönchsleben hatte, der auch in ſein ganzes Leben einfließt.

Anſelmus war zu Aoſta in Piemont gegen 1034 geboren. Sein Vater, Gondulph, ein angeſehener Mann daſelbſt, war den Vergnügungen und der Verſchwendung ergeben, aber ſeine Mutter Ermengard oder Hermanberga, ein ſittſames, häusliches Weib, war mit allem Fleiße bedacht, ihrem Sohne einen wiſſenſchaftlichen Unterricht und eine ſittliche Bildung geben zu laſſen. Da indeſſen ſein Wunſch, Mönch zu werden, wider den Willen des Vaters nicht befriediget werden konnte, ſo überließ ſich der Jüngling den Ausſchweifungen, und nach dem Tode ſeiner Mutter, die ihn noch etwas zurückgehalten hatte, einer gänzlichen Zügelloſigkeit, brachte dadurch den Vater gegen ſich bis zu dem Grade auf, daß er keine andere Rettung ſah, als mit Entſagung auf ſein väterliches Vermögen zu entfliehen. Nachdem er drei Jahre in Burgund und Frankreich unſtät herumgeirret war, kam er nach Bec. Der Ruf, die Gelehrſamkeit, die liebevolle Vorſorge des Lanfrancs, zog ihn an, er benutzte ſeinen Unterricht, und wurde endlich im Jahre 1060 in demſelben Kloſter Mönch, wonach er von Jugend auf geſtrebt hatte. Drei Jahre darauf wählte ihn das Kloſter zum Prior, und 1078 zum Abt. Anſelm vermehrte den Ruf, welchen dieſes Kloſter durch Lanfranc erhalten hatte, noch weit mehr, indem er es zu einer berühmten Unterrichts- und Bildungsanſtalt für Mönche und Geiſtliche machte, zu welcher von allen Seiten Zöglinge herbeiſtrömten. Er beſaß einen noch tiefer eindringenden Geiſt und Scharfſinn, als Lanfranc, eben denſelben Religionseifer, mit einer ſtrengern Rechtſchaffenheit, einen echten, nur durch den Mönchsgeiſt modificirten ſittlichen Charakter. Bei der

ſtrengen Kloſterzucht, auf welche er hielt, blickte doch Humanität durch, und durch die Milde, Demuth und Geradheit ſeines Charakters, durch pädagogiſche, auf Kenntniß des menſchlichen Herzens ſich gründende Kunſt, gewann er bei aller Strenge alle Herzen. Man kann nicht ohne Bewunderung bei ſeinem Lebensbeſchreiber Eadmer leſen, mit welchem Eifer und mit welcher väterlichen Sorge er ſich das Seelenheil ſeiner Untergebenen angelegen ſeyn ließ. Zu gleicher Zeit war er aber auch für literäriſche Arbeiten ſehr thätig. Die Schriften de veritate, de libertate arbitrii, de Grammatico, das Monologium und Proslogium, die das meiſte philoſophiſche Intereſſe haben, fallen in dieſe Zeit. Sie tragen alle das Gepräge ſeiner Frömmigkeit an ſich. Denn der Gedanke an Gott hatte ſeine ganze Seele durchdrungen, er begeiſterte ihn bei allen ſeinen Unternehmungen, und bei ſeinen literäriſchen Arbeiten unternahm er nichts ohne Gebet und gänzliche Hingebung an Gott; Eingebungen hatten keinen geringen Einfluß auf ſeine Schriften. Ein Beweis davon iſt die Entſtehungsart ſeines Proslogium, wie ſie Eadmer erzählt. Nachdem er das Monologium geſchrieben hatte, kam ihm der Gedanke ein, ob es nicht möglich ſey, durch ein einziges, einfaches Raiſonnement alles das zu beweiſen, was von Gott geglaubt wird. Dieſer Gedanke ließ ihm Tag und Nacht keine Ruhe, ließ ihn Eſſen und Trinken vergeſſen, und ſtörte ſelbſt ſeine Andacht in den Horen und Meſſen. Da er nun das Geſuchte nicht finden konnte, und durch das vergebliche Suchen ſo ſehr beunruhiget wurde, ſo glaubte er, der Gedanke ſey eine Verſuchung des Teufels, und er ſtrebte ſich deſſelben zu entſchlagen. Umſonſt, er bemächtigte ſich ſeiner immer mehr. Endlich fand er unverhofft während ſeiner Nachtwachen durch göttliche Erleuchtung den berühmten Beweisgrund für das Daſeyn Gottes zu ſeiner unaus-

ſprech-

ſprechlichen Freude [68]). Nachdem er 1093 an Lanfrancs Stelle halb gezwungen Erzbiſchof von Kanterbury, und in viele verdrüßliche Händel verwickelt worden war, hatte er weniger Muße zu literäriſchen Arbeiten. Er ſtarb in dem Jahre 1109.

Anſelm empfand das Bedürfniß einer Religionsphiloſophie unweit ſtärker, als die Meiſten ſeiner Zeitgenoſſen. Sein denkender Geiſt, ſein Intereſſe für Religion, ſein Eifer für den Religionsunterricht, und überhaupt der Eifer, mit welchem er ſeine Amtspflichten ausübte, alles forderte ihn auf, den Religionswahrheiten alle die Kraft der Ueberzeugung zu geben, die ſie in einem vernünftigen Weſen nur immer erhalten können. Zwar war er für ſich ſelbſt durch den Glauben hinlänglich überzeugt; aber mehrere ſeiner Untergebenen wünſchten auch ſich durch die Vernunft aus Gründen von der Wahrheit der Religionsſätze zu überzeugen. Es ſey ſträfliche Trägheit, wenn man nicht ſuche, durch die Vernunft ſich von

68) Eadmerus *de vita Anſelmi*, hinter den Werken deſſelben in der Ausgabe des Gerberon, 1721. p. 6. Quae res, ſicut ipſe referebat, magnam ſibi peperit difficultatem. Nam haec cogitatio partim illi cibum, potum et ſomnum tollebat, partim, et quod magis eum gravabat, intentionem ejus, qua matutinis et alii ſervitio Dei intendere debebat, perturbabat. Quod ipſe animadvertens, nec adhuc quod quaerebat ad plenum capere valens, ratus eſt, hujusmodi cogitationem diaboli eſſe tentationem, nitusque eſt, eam procul repellere a ſua intentione. Verum quanto plus in hoc desudabat, tanto illum cogitatio ipſa magis ac magis infeſtabat. Et ecce quadam nocte, inter nocturnas vigilias, Dei gratia illuxit in corde ejus, et res patuit intellectui, immenſoque gaudio et jubilatione replevit omnia intima ejus.

Digitized by Google

von ſeinem Glauben Rechenſchaft zu geben, um ſich Einſicht zu verſchaffen, und man müſſe den Verſuch machen, wenigſtens die Grundwahrheiten der Religion aus der Vernunft zu beweiſen, ſollte es auch unmöglich ſeyn, alles zu begreifen [69]). Dieſen Gedanken äußert Anſelm zu oft, als daß man ihn nicht ſelbſt auch für ſeine Ueberzeugung halten müßte, und ſeine Schriften beweiſen hinlänglich, daß, wenn ſie auch durch ähnliche Anſichten ſeiner untergebenen Mönche in ihm veranlaßt wurden, er doch mit allen Kräften, ungeachtet der Schwierigkeit, ſtrebte, dieſe Idee auszuführen, weil ſie aus einem religiöſen Gemüthe entſprungen war. Er wollte die Gründe des Glaubens entwickeln, und ſich daher in den Geſichtspunkt derjenigen verſetzen, welche noch keinen Glauben haben, und durch Vernunft den Glauben erſt erzeugen, und zu dem Ende die möglichen Einwürfe entfernen [70]).

Durch Vernunftſchlüſſe ſollte das Glauben in Wiſſen verwandelt werden; die Dialektik war alſo das Mittel dazu. Anſelm zeigt in ſeinem Dialoge, der Grammaticus überſchrieben iſt, eine gute Einſicht in die Lehre

69) Prooemium Monologii. *Cur Deus Homo.* L. I. c. 2. Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere; ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.

70) *Cur Deus Homo.* L. I. c. 2. Patere igitur, ut verbis utar infidelium; aequum enim est, ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponamus objectiones eorum, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est, quod quaerimus.

Digitized by Google

Lehre von den Schlüssen, in so fern sie eine Herleitung eines Urtheils aus einem andern, vermittelst eines Mittelbegriffs, sind, und in so fern es dabei auf die bestimmte Bezeichnung der Begriffe, und die Entwickelung der Bedeutungen der Worte ankommt, wozu er die Abhandlung des Aristoteles von den Kategorieen besonders studiret hatte. Was aber die Anwendung der Dialektik auf die Gegenstände der Religion betrifft, so hatte er sich zwei Grundsätze vorgeschrieben, welche auf seine Religionsphilosophie großen Einfluß hatten. Der erste Grundsatz ist: vor allem Philosophiren über Religionsgegenstände muß der Glaube vorausgehen. Denn der Glaube vertritt in den geistigen Dingen die Stelle der Erfahrung, und ohne Erfahrung kann man keine Vernunfterkenntniß erlangen. Erst muß man wissen, daß etwas sey, dann erst kann man untersuchen, was und warum es ist. Die sich selbst überlassene Vernunft ist in den geistigen Dingen blind, sie kann in denselben nicht erkennen. Sie ist zwar das Vermögen, welchem die höchste Entscheidung über alles, was in dem Menschen ist, zusteht; aber sie ist in denjenigen Dialektikern, welche ihr allein trauen, so sehr in sinnliche Bilder eingehüllet, daß sie sich davon nicht losreißen, und von denselben dasjenige unterscheiden kann, was nur rein und an sich betrachtet werden muß. Wenn sie nicht dem Glauben zur Seite gehet, und sich nicht an den Inhalt desselben hält, so kann sie nichts als Irrthümer erzeugen. Die Vernunft darf also nicht stolz das Haupt emporheben, als wäre sie sich selbst genugsam, sondern muß bescheiden das Haupt sinken lassen zur Verehrung des Glaubens [71]). Zweiter Grundsatz: Wer in dem Glauben befestiget

71) Anselmus *de fide trinitatis*, c. 2. Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit, non intelliget.

befeſtiget iſt, der kann und ſoll allerdings ſeine Vernunft gebrauchen, um die Glaubenswahrheiten einzuſehen, ſo viel als er kann, und Gott für die erlangten Einſichten danken; aber die Vernunft darf nicht gegen den Glauben ſich auflehnen, zur Beſtreitung deſſelben; der Glaube muß immer die Norm für die Vernunft bleiben. Und wenn man auch Vieles nicht begreifen könnte, ſo muß doch der Glaube uns zum Fürwahrhalten hinreichend ſeyn [72]). Dieſen Grundſätzen blieb Anſelm ſo getreu, daß er auch da, wo er frei zu raiſonniren und Gründe a priori aufzuſtellen ſchien, wie bei dem Beweiſe für das Daſeyn Gottes, dennoch im Grunde nichts anders that, als daß er die Gedanken der Kirchenväter, beſonders des Auguſtinus, nur auf förmliche Schlüſſe zurückführte. Denn der Glaube, den er als Bedingung alles Philoſophirens vorausſetzt, iſt der Kirchenglaube, der Inbegriff von Dogmen, welche die katholiſche Kirche im Herzen glaubt und äußerlich bekennet, an welchem Auguſtin ſo großen Antheil gehabt hatte. Der Kirchenglaube enthält alſo nicht allein die Materie des Denkens, den Stoff, aus welchem

telliget. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. *Proslogium*, c. 1. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

72) *De fide trinitatis*, c. 2. Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.

Digitized by Google

welchem die Mittelbegriffe zu den Schlüssen geschöpft werden, sondern auch die Norm, nach welcher die Wahrheit der gebildeten Schlüsse und der gefundenen Resultate beurtheilt werden muß, so daß nichts wahr seyn kann, was mit dem Kirchenglauben nicht übereinstimmet [73]).

Durch diesen Geist, durch die Befolgung dieser Grundsätze, hat Anselm den ersten förmlichen Grund zur scholastischen Philosophie gelegt. Das Unternehmen war verdienstlich; denn, wenn es sich auch nur auf das Verstehen hauptsächlich einschränkte, so mußten doch dadurch die Begriffe klarer und deutlicher, und die Reflexion mußte auf die Bemerkung der dunklen Stellen, der Lücken, des Mangels an Zusammenhang und Gründlichkeit geleitet werden. Aber Anselm ging noch weiter, er machte auch den Versuch, durch die Vernunft Wahrheiten zu beweisen, die bisher bloß geglaubt worden, und indem er die Grundwahrheit des christlichen Glaubens auf diese Art zu begründen suchte, so legte er zuerst den Grund zu einer Wissenschaft, welche in den neuern Zeiten natürliche Theologie genannt, und von den Scholastikern und so vielen Philosophen bis auf die Zeiten der Wolfischen

73) Anselmi *Monologium. Praefatio.* Quam scripturam ego saepe retractans, nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo allquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum, aut falsitatis assertorem exclamet; sed prius libros praefati Doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet. Eben dasselbe versichert er auch in einem Briefe an den Lanfranc. L. I. Epist. 58.

Digitized by Google

Wolfiſchen Schule mit dem größten Eifer angebaut und erweitert worden iſt. Aber freilich wurde der Gewinn, der ſich davon erwarten ließ, durch die Grundſätze, die er ſich vorgeſchrieben, durch die zu ängſtliche Anſchließung an die Ausſprüche des Auguſtinus, gar ſehr beſchränkt, der Wahn, als ob die Begriffe an ſich einen objectiv realen Inhalt hätten, von neuem verſtärkt, und dadurch dem Philoſophiren eine falſche Richtung auf lange Zeit hinaus gegeben.

In dieſer Hinſicht ſind die beiden Schriften, welche Monologium und Proslogium betitelt ſind, am meiſten merkwürdig. Die erſte, welche er früher exemplum meditandi de ratione fidei betitelte, iſt ein Verſuch, das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes aus der Vernunft, oder aus Begriffen zu erkennen, deſſen Form mehr, als der Inhalt, das Gepräge der Neuheit an ſich trägt. Denn Anſelm benutzte die Begriffe, welche er bei den Kirchenvätern, und vorzüglich dem Auguſtin fand, und ſein Verdienſt beſteht hauptſächlich darin, daß er die zerſtreueten Gedanken unter einen gemeinſchaftlichen Geſichtspunkt vereinigt, und dadurch den Schlüſſen, indem ſie näher an einander gereihet werden, einen blendenden Anſtrich gibt. Bei dem Beweiſe für das Daſeyn Gottes geht er von dem Gedanken aus, daß es viele Dinge gibt, welche die Menſchen begehren, weil ſie ſich dieſelben als etwas Gutes vorſtellen. Da nun dieſe guten Dinge ſehr mannigfaltig und verſchieden ſind, in Rückſicht auf ihre Qualität und auf ihren Grad, ſo muß etwas ſeyn, wodurch ſie alle gut ſind, ſo wie durch die Gerechtigkeit alles, was gerecht iſt, ſein Weſen erhält. Es iſt alſo etwas gut durch ſich ſelbſt, nicht durch ein Anderes, und iſt dadurch das höchſte Gut. So wie es ein Gutes an ſich, ſo muß es auch ein Großes an

ſich

ſich geben, welches in jeder Hinſicht groß und das größeſte iſt, nicht in Rückſicht auf den Raum, wie ein Körper, ſondern in Rückſicht auf Güte, Vollkommenheit und Würde, wie die Weisheit; und dieſes Weſen, welches zugleich das größeſte und beſte iſt, iſt das höchſte Weſen, der letzte Grund nicht nur alles Guten, ſondern auch alles Seyns; denn alles, was iſt, iſt entweder durch Etwas, oder durch Nichts. Das letzte iſt ungedenkbar. Alles muß durch Etwas ſeyn, und dieſes Etwas iſt entweder Eins oder Mehreres. Iſt das Letzte, ſo beziehet ſich entweder das Mehrere auf Eines, wodurch es iſt, oder jedes Einzelne der Mehrheit iſt durch ſich ſelbſt, oder Eines durch das Andere. In dem erſten Falle iſt Alles nicht durch Mehreres, ſondern durch Eines; in dem zweiten Falle, wenn alle Einzelne durch ſich ſelbſt ſind, ſo iſt ohne Zweifel eine Kraft oder Natur, durch ſich ſelbſt zu exiſtiren, vorhanden, wodurch ſie haben, daß ſie durch ſich ſind, ſo daß auch hier in Wahrheit alle durch Eines ſind, ohne welches ſie nicht exiſtiren könnten. Der dritte Fall iſt gegen die Vernunft, daß Etwas durch dasjenige ſey, welchem es erſt das Seyn geben muß. Es gibt alſo ein Weſen, durch welches Alles iſt, welches von keinem Andern, und eben dadurch vollkommener iſt, als Jedes, was durch ein Anderes iſt. Dieſes iſt aber das realſte, höchſte, größte und beſte Weſen [74]). Dieſes hat ſein Seyn nicht von einem Andern,

74) Anſelmi *Monolog.*, c. 3. Quod cum ita ſit, aut eſt unum, aut ſunt plura, per quae ſunt cuncta, quae ſunt. Sed ſi ſunt plura, aut ipſa referuntur ad unum aliquid, per quod ſunt; aut eadem plura ſingula ſunt per ſe; aut ipſa per ſe invicem ſunt. At ſi plura ipſa ſunt per unum, jam non ſunt

dern, nicht aus einer Materie, und überhaupt keine Bedingungen außer ſich; es iſt aber eben ſo wenig von und durch nichts, ſondern von ſich und durch ſich (ens a se, per se), welchem das Seyn eben ſo weſentlich zukommt, wie dem Lichte das Leuchten 75).

Hierauf ſucht Anſelm zu zeigen, wie alles durch das höchſte Weſen geworden ſey, nämlich, daß alles Wirkliche nicht aus dem höchſten Weſen, ſo daß dieſes die

sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, qua habent, ut per se sint. Non est autem dubium, quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.

75) Ibid. c. 6. Licet igitur summa substantia non sit per aliquid efficiens, aut ex aliqua materia, nec aliquibus adjuta sit causis, ut ad esse perduceretur; nullatenus tamen est per nihil aut ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est, quicquid est. Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se; si nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia extitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adjuvit; nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur, quia lux lucet, vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens; sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est, existens sive subsistens. Ergo summa essentia, et summe esse, et summe ens, id est, summe existens, sive summe subsistens, non dissimiliter sibi conveniunt, quam lux et lucere et lucens.

Digitized by Google

die Urmaterie geweſen, ſondern von demſelben aus Nichts gemacht worden. Es kann aber unter dem Nichts nicht etwa Etwas Wirkliches verſtanden werden, aus welchem alles, was iſt, geworden ſey; denn dieſer Gedanke würde ſich ſelbſt widerſprechen; ſondern es kann der Satz: Alles iſt aus Nichts worden, vernünftiger Weiſe nur ſo verſtanden werden, daß Alles etwas worden iſt, was es vorher nicht war. Ehe die Dinge von Gott gemacht worden ſind, war in der göttlichen Vernunft ſchon beſtimmt, was, von welchen Eigenſchaften und wie ſie ſeyn ſollten; ſie waren alſo, noch ehe ſie worden ſind, in dem göttlichen Verſtande, und alſo in Rückſicht auf den Schöpfer Etwas, in Rückſicht auf ſie ſelbſt Nichts [76]). Das Vorhandenſeyn der Formen oder der Ideen der Dinge in dem göttlichen Verſtande nennt Anſelm ein Sprechen der Dinge in der Vernunft. Wir würden ſagen, es iſt ein Vorſtellen der Dinge; aber Anſelm ſagt: ein Sprechen, damit er auf dieſe Art theils eine ſinnliche Vorſtellungsart der Bibel in der Schöpfungsgeſchichte,

76) Ibid. c. 9. Verum videor mihi videre quiddam, quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea, quae facta sunt, antequam fierent, dici possent fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive (ut aptius dicitur) forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent; quare, cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.

Digitized by Google

geſchichte, theils die Lehre von dem Sohne oder Worte Gottes mit einigem Schein aus der Vernunft beweiſen konnte. Denn dieſes Sprechen iſt doch eigentlich nichts anders, als ein Vorſtellen 77).

Die Eigenſchaften der Gottheit werden von Anſelm mit groſſem Scharfſinn erkläret, indem er den Begriff des höchſten, realſten und vollkommenſten Weſens weiter entwickelt. Gott kommen alle Realitäten oder Vollkommenheiten auf die vollkommenſte Weiſe, und zwar weſentlich, zu, ſo daß z. B. die Gerechtigkeit Gottes nicht eine Eigenſchaft bedeutet, die Gott hat, die daher von ſeinem Weſen getrennt werden kann, ſondern die zu ſeinem Weſen gehöret, und von demſelben unzertrennlich iſt. Gott iſt daher die höchſte Gerechtigkeit, Weisheit, Wahrheit, Güte, Seligkeit, Vernunft, das höchſte Seyn und Leben ſelbſt. Indeſſen iſt doch Gott wegen der Vielheit ſeiner Eigenſchaften nicht etwa ein zuſammengeſetztes Weſen, ſondern höchſt einfach. Alle jene Eigenſchaften ſind nicht eine Mehrheit, ſondern Eines, und jede Eigenſchaft, als Gerechtigkeit, bedeutet eben das, was die andern, entweder zuſammen genommen, oder einzeln genommen, ſind; was weſentlich von dem höchſten Weſen ausgeſagt wird, iſt Eines 78).

Auf

77) Ibid. c. 10. Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum res ipsae, vel futurae, vel jam existentes, acie cogitationis in mente conspiciuntur.

78) Ibid. c. 16. 17. Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tota illa bona sit; necesse est, ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia, sive simul, sive singula; ut cum

Auf dieſe Art bemühet ſich Anſelm, die göttlichen Eigenſchaften deutlich zu entwickeln, nicht ohne Scharfſinn; denn mehrere Begriffe haben dadurch wirklich an Deutlichkeit gewonnen; aber die unüberſteiglichen Schwierigkeiten einer Erkenntniß des höchſten Weſens werden zu gleicher Zeit, nur nicht für den denkenden Anſelm ſelbſt in das Licht geſetzt. So die Einfachheit des höchſten Weſens, welches doch zugleich alle Realitäten vereinigen ſoll; ſo die Allgegenwart und Ewigkeit Gottes, welche Anſelm als ein Seyn zu allen Zeiten und in allen Orten beſtimmen will, jedoch ſo, daß Gott weder Theile, noch eine Folge von Beſtimmungen beigelegt werden. Hier ſchwankt er von der Behauptung, Gott iſt in jedem Orte, in jeder Zeit, die er nicht mit dem Weſen der Gottheit vereinigen kann, zu der: Gott iſt nirgends und niemals, welche er doch auch wieder für falſch erklären muß, weil nirgends und niemals ſeyn, ſo viel ſey, als gar nicht ſeyn, und ſucht den Widerſtreit ſo aufzuheben, daß er ſagt: Gott iſt an allen Orten und zu jeder Zeit, doch ſo, daß er von keinem Orte und keiner Zeit beſchränkt wird, welches man richtiger ausdrückt, Gott iſt allenthalben, das heißt, in allen Dingen, die wirklich ſind, und er iſt immer, welches die ganze Zeit und Ewigkeit zu bedeuten ſcheint 79). Alle Veränderlich-

cum dicitur juſtitia vel eſſentia, idem ſignificat, quod alia, vel omnia ſimul, vel ſingula. Quemadmodum itaque unum eſt, quicquid eſſentialiter de ſumma ſubſtantia dicitur: ita ipſa uno modo, una conſideratione eſt, quicquid eſt eſſentialiter.

79) Ibid. c. 21. 22: Quaenam autem rationalis conſideratio omnimoda ratione non concludat, ut creatricem ſummamque omnium ſubſtantiam, quam neceſſe eſt alienam eſſe et liberam a natura

lichkeit, alſo auch jedes Accidens, iſt von Gott ausgeſchloſſen. Wie kann alſo Gott Subſtanz ſeyn, da jede Subſtanz einer Verſchiedenheit der Differenzen, und eines Wechſels der Accidenzen empfänglich iſt? Da Gott iſt, was er iſt, auf eine einzig ausſchließende Weiſe, ohne alle Beihülfe der Geſchöpfe, ſo kann ihm kein Prädikat zukommen, das den Geſchöpfen beigelegt wird, oder es muß ihm daſſelbe in einer ganz verſchiedenen Bedeutung zukommen, und er kann daher nicht in dem gemeinſchaftlichen Inbegriff der Subſtanzen (communi tractatu substantiarum) enthalten ſeyn. Er iſt daher außer und über jeder Subſtanz. Da er indeſſen doch wahrhaftig exiſtirt, und überſchwenglich; da

tura et jure omnium, quae ipsa fecit de nihilo, nulla loci cohibitio vel temporis includat, cum potius ejus potentia, quae non est aliud quam ejus essentia, cuncta a se facta sub se continendo concludat. Quomodo quoque non est imprudentis imprudentiae dicere, quod summae veritatis aut locus circumscribat quantitatem, vel tempus metiatur diuturnitatem, quae nullam penitus localis vel temporalis distensionis magnitudinem suscipit aut parvitatem? Quoniam itaque loci haec est vel temporis conditio, ut tantummodo quicquid eorum metis clauditur, nec partium fugiat rationem, vel qualem suscipit locus ejus secundum quantitatem, vel qualem patitur tempus ejus secundum diuturnitatem, nec ullo modo possit totum a diversis locis vel temporibus simul contineri; quicquid vero loci vel temporis continentia nequaquam coërcetur, nulla locorum vel temporum lege ad partium multiplicitatem cogatur, aut praesens esse totum simul pluribus locis aut temporibus prohibeatur: quoniam, inquam, haec est conditio loci aut temporis, procul dubio summa substantia, quae nulla loci vel temporis continentia cingitur, nulla eorum lege constringitur,

Digitized by Google

da jedes Dinges Wesen Substanz genannt wird, so kann man ihn ohne Widerspruch auf eine seiner würdige Art Substanz nennen. Da es ferner nur zwei Wesen gibt, Geist und Körper, der Geist aber vollkommner ist als ein Körper; so muß man Gott für einen einfachen höchst vollkommenen Geist halten [80]).

Es ist in diesem allen Anselms Bemühung, den Begriff des höchsten Wesens und seiner Eigenschaften deutlich zu machen, oder die religiöse Ueberzeugung zu entwickeln, unverkennbar. Je deutlicher der Begriff wurde, desto klarer wurden auch die Schwierigkeiten desselben. Es liegt daher in diesen Untersuchungen ungemein viel Stoff für die Dialektik, welchen die folgenden Scholastiker auch mit allem Eifer vor sich nahmen und bearbeiteten. Noch weit schwieriger aber war es, an diese Vernunftbegriffe die dogmatischen Bestimmungen der Kirche von der Trinität anzuknüpfen, und aus denselben abzuleiten. Die Einheit des göttlichen Wesens, und in demselben drei verschiedene Personen, ohne eine Mehrheit von Göttern anzunehmen, ohne die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens aufzuheben; die Verschiedenheit der Personen, ohne Accidenzen und eine Verschiedenheit des Wesens anzunehmen, dieß war ein Problem, welches den größten Witz und Scharfsinn eines menschlichen

80) Ibid. c. 27. Quoniam tamen ipse non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cujuslibet rei essentia dici solet substantia; profecto si quid digne dici potest, non prohibetur dici substantia. Et quoniam non noscitur dignior essentia, quam spiritus aut corpus, et ex his dignior est spiritus, quam corpus: utique eadem asserenda est esse spiritus, non corpus. Quoniam autem nec ullae partes sunt ejusdem spiritus nec plures esse possunt ejusmodi spiritus; necesse est, ut sit omnino individuus spiritus.

lichen Verstandes übersteigen mußte. Indessen wagte sich doch Anselm, auf den Fittigen des Glaubens gehoben, an dieses Wagestück, und es gelang ihm wenigstens für die Glaubigen ein Licht anzuzünden, welches die kältere und ruhiger prüfende Vernunft nicht finden kann. Der höchste Geist ist der Schöpfer aller Dinge; er bringt alles durch sein Sprechen hervor, welches nichts anderes ist als das Denken. Dieses Sprechen oder Denken ist nichts anderes als der unendliche Geist selbst und seine ewige Weisheit, da es nichts gibt außer dem Schöpfer und den geschaffenen Dingen. Das Sprechen oder das Wort ist nichts anders als die consubstantielle Weisheit selbst, oder der unendliche Geist selbst, der sich selbst ewig denkt. Das, wodurch er sich denkt, ist sein Sprechen, sein Wort, welches eben so ewig und einfach ist, als er selbst. Der unendliche Geist spricht mit demselben consubstantiellen Worte sich und alles, was er schafft, aus, obgleich die erschaffenen Dinge und Gott durchaus von einander verschieden sind. Denn in Gott sind alle Dinge, ehe sie gemacht worden, und nachdem sie gemacht worden, und wenn sie zerstöret oder verändert werden, weil er das erste Wesen und die ursprüngliche Wahrheit der Existenz ist. Indem sich also Gott denkt, so denkt er auch alle Dinge; was in seinem Worte ist, ist auch in ihm; was Gott macht, das macht auch sein Wort. Es sind aber nicht zwei Geister, zwei Schöpfer, sondern es ist nur ein Schöpfer, ein Prinzip. Denn obgleich alles, was dem unendlichen Geiste zukommt, auch seinem Worte zukommt, und das Eine wie das Andere Schöpfer und die höchste Wahrheit ist, so haben sie doch eine individuelle Einheit; ungeachtet der wesentlichen Einheit aber sind sie doch nicht Eins, da dem Einen das Seyn aus dem andern, aber nicht wechselsweise, zukommt, sondern auf eine unaussprechliche Weise Zwei, so daß die Vernunft nothwendig einsehen muß, daß es

Zwei

Zwei ſind, aber nicht begreifen kann, was die Zwei ſind [81]). Das Wort iſt aus dem unendlichen Geiſte, ſo daß es die höchſte Aehnlichkeit mit demſelben hat. Dieſes Verhältniß wird durch das Wort Zeugen ausgedrückt. Dem Geiſte kömmt ein Zeugen, dem Worte ein Gezeugtwerden zu; jener iſt der wahrhafteſte Vater, dieſer der wahrhafteſte Sohn. Gleichwohl ſind beide weſentlich Eins, nicht zwei Geiſter, ſondern ein Geiſt; der Vater iſt, was der Sohn iſt, und der Sohn, was der Vater iſt, und doch iſt der Vater nicht der Sohn, und der Sohn nicht der Vater [82]). Ungeachtet der Sohn aus dem Weſen des Vaters gezeugt iſt, ſo iſt er doch eben ſo, wie der Vater, ein durch ſich ſelbſtſtändiges Weſen [83]). Ungeachtet der völligen Gleich-

81) Ibid. c. 38. Licet enim singulatim et ille perfecte sit summa veritas et creator; et verbum ejus sit summa veritas et creator: non tamen ambo simul sunt duae veritates, aut duo creatores. Sed cum haec ita sint; miro tamen modo apertissimum est, quia nec ille, cujus est verbum, potest esse verbum suum, nec verbum potest esse iste, cujus est verbum, ut in eo quod significat, vel quid sint substantialiter vel quid sint ad creaturam, semper individuam teneant unitatem. In eo vero, quod ille non est ex isto, hoc autem est ex illo, ineffabilem admittant pluralitatem, ineffabilem certe; quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo; nullo tamen modo exprimi potest, quid duo sint.

82) Ibid. c. 43. Et cum ita sit alius ille, et alius ille, ut omnino pateat, quod duo sint: sic tamen unum et idem ipsum est, id quod est ille et ille; ut penitus lateat, qui duo sint. Nam sic est alius Pater alius Filius, ut cum ambos dixerim, videam, me duos dixisse: et sic est id ipsum quod est et Pater et Filius; ut non intelligam, quid duos dixerim.

83) Ibid. c. 44. Nequaquam enim repugnat, ut Filius et per se subsistat, et de Patre habeat esse. Sicut

heit des Wesens und der Selbstständigkeit, heißt es doch (c. 45.), der Sohn sey das Wesen des Vaters, aber nicht der Vater das Wesen des Sohnes; die Wahrheit des Vaters, weil er nicht ein unvollkommene Nachahmung, sondern die vollständige Wahrheit des Wesens des Vaters ist (c. 46.); das Denken des Denkens, das Wissen des Wissens, die Weisheit der Weisheit, die Wahrheit der Wahrheit, das Bewußtseyn (memoria) des Bewußtseyns [84]), worin doch offenbar nur ein abgeleitetes Seyn ausgedrückt ist. — Kein vernünftiges Wesen kann sich seiner bewußt seyn und sich denken, ohne Wohlgefallen an sich selbst zu finden; daraus entspringt die Liebe seiner selbst. Man begreift nun leicht, wie daraus Anselm das Ausgehen der Liebe, oder des heiligen Geistes aus dem Vater und aus dem Sohne beweisen werde [85]). Diese Liebe ist so groß, als

Sicut enim Pater habet essentiam, et sapientiam et vitam in semet ipso, ut non per alienam, sed per suam essentiam sit, per suam sapientiam sapiat, per suam vitam vivat: ita gignendo dat Filio essentiam habere, et sapientiam et vitam in semetipso, ut non per extraneam, sed suam essentiam, sapientiam et vitam subsistat, sapiat et vivat; alioquin non erit idem esse Patris et Filii, nec erit par Patri Filius, quod quam falsum sit liquidissime superius pervisum est.

84) Ibid. c. 48. Est igitur Filius memoria Patris et memoria memoriae; id est memoria memor Patris et memoria memoriae, sicut est sapientia Patris et sapientia sapientiae id est, sapientia sapiens Patrem (et) sapientiam: et Filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia; Pater vero de nullo nata memoria vel sapientia.

85) Ibid. c. 49. 50. Patet igitur, Amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est, et se intelligit. Quod si in memoria summi spiritus intel-

als der höchste Geist selbst ist. Was kann aber dem höchsten Geiste gleich seyn, als der höchste Geist? Diese Liebe ist also selbst der höchste Geist, und alles das, was von dem Wesen desselben gesagt worden ist. Er ist aber mit dem Vater und dem Sohne nur Ein Geist. Obgleich diese Liebe ihr Seyn vom Vater und dem Sohne hat, und Beiden durchgängig ähnlich und gleich ist, so ist sie doch nicht der Sohn von Beiden, weil die Liebe nicht sogleich, wie sie vom Vater und Sohne ausgeht, die Aehnlichkeit mit denselben wahrnimmt; auch müßten dann Vater und Sohn auch entweder Vater und Mutter, oder beide Vater oder beide Mutter seyn, was mit der Wahrheit zu streiten scheint [86]). Der Vater ist allein Erzeuger und ungezeugt; der Sohn allein der Erzeugte; die Liebe weder erzeugt, noch unerzeugt.

Doch wir führen nur einige Bestimmungen an, an welchen sich die dialektische Kunst des Mannes übte, ohne daß es ihm damit gelingen konnte. Er hatte vielleicht am Ende ein dunkles Bewußtseyn der Widersprüche, welches er sich nur nicht selbst gestehen wollte, und er fühlte, daß Gottes Seyn und Wesen, nach dem Ausspruche der Schrift, ein für die Vernunft unaussprechlicher Gegenstand

intelligitur Pater in intelligentia Filius; manifestum est, quia a Patre, pariter et a Filio, summi spiritus Amor procedit.

86) Ibid. c. 55. Sed sicut Verbum, mox ut consideratur, se prolem esse ejus, a quo est, evidentissime probat, promptam praeferendo parentis imaginem; sic Amor aperte se prolem negat; quia dum a Patre et Filio procedere intelligitur, non statim tam perspicuam exhibet se contemplanti ejus, ex quo est, similitudinem; quamvis ipsum considerata ratio doceat omnino id ipsum esse quod et Pater et Filius.

Digitized by Google

stand ist. Allein daß er ganz unerforschlich sey, das konnte und wollte er auch nicht zugeben, denn sonst hätte ja seine Vernunft ganz vergeblich die Anstrengung gemacht, und sucht sich mit dem Resultate zufrieden zu stellen, daß er nur zum Theil unbegreiflich, zum Theil aber begreiflich, und daher sein Raisonnement doch wahr sey [87]). Er setzt die feine Bemerkung hinzu, das Wesen der Wesen könne durch keinen Begriff, durch kein Wort, wie es an sich sey, vorgestellt werden; selbst das Wort Weisheit und Wesen (essentia) drücke nicht das aus, was er in der Idee ahnde, sondern nur eine Aehnlichkeit. Und so sey das Urwesen zwar unaussprechlich, und doch zu gleicher Zeit habe alles, was die Vernunft von demselben denke, Wahrheit, in so fern sie dasselbe nach einer Analogie oder Aehnlichkeit sich vorstelle [88]). Unter allen Dingen aber habe die menschen-

87) Ibid. c. 65. Sed rursum, si ita se ratio ineffabilitatis illius habet, imo quia sic est: quomodo stabit, quicquid de illa secundum Patris et Filii et Spiritus procedentis habitudinem disputatum est? Nam si vera illud ratione explicitum est; qualiter est illa ineffabilis? Aut si ineffabilis est; quomodo est ita, sicut disputatum est? An quadantenus de illa potuit explicari, et ideo nihil prohibet esse verum, quod disputatum est. Sed quia penitus non potuit comprehendi, idcirco est ineffabilis.

88) Ibid. c. 65. Etenim cum earundem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente, quod in rebus factis conspicio, quam id, quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud, ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere. Nam ne-

menschliche vernünftige Seele die größte Aehnlichkeit mit dem Urwesen; denn unter allen Dingen sey sie allein sich ihrer selbst bewußt (memor), sie denke und liebe sich, und sey daher ein Spiegel, in welchem sie das Bild der Gottheit anschauen könne, da sie ihn nicht von Angesicht zu Angesicht sehen könne. Je mehr daher die Seele in sich selbst blicke, und ihr Wesen zu erforschen strebe, desto mehr nähere sie sich der Erkenntniß der Gottheit.

Die Erkenntniß und Liebe Gottes als des höchsten Guts ist auch die einzige **Bestimmung der vernünftigen Seele**. Denn der Charakter der Vernunft bestehet darin, das Gute von dem Bösen, das Gerechte von dem Ungerechten, das größere Gut von dem kleinern zu unterscheiden, und das so Erkannte mehr oder weniger zu lieben — denn eine Erkenntniß ohne Liebe, Billigung und Verwerfung wäre nutzlos. Da nun Gott das höchste Gut ist, so erhellet daraus die Verpflichtung der vernünftigen Seele, **nach der vollkommensten Erkenntniß und Liebe Gottes zu streben**. Dazu hat Gott die vernünftige Seele erschaffen, und zwar zu einer endlosen Liebe ihres Schöpfers. Diese setzt aber ein ewiges Leben voraus. Sie ist also zu einem ewigen Leben gemacht worden, so lange sie das thun will, wozu sie geschaffen worden ist. Es stimmt auch nicht mit der Weisheit des Schöpfers überein, einem Ge-

nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimere illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia, et per naturalem proprietatem valde est extra omnia. Sic ergo illa natura et ineffabilis est, quia per verba, sicuti est, nullatenus valet intimari: et falsum non est, si quid de illa, rationa docente, per aliud velut in aenigmate potest aestimari.

Geschöpfe, das zur Liebe des Schöpfers bestimmt ist, das Leben zu entziehen oder entziehen zu lassen [89]). Aus der Liebe Gottes folgt die Seligkeit des Lebens. Denn es ist ungereimt, daß ein Wesen durch die Liebe dessen, der höchst vollkommen und allmächtig ist, ohne Aufhören elend werden sollte. — Aber mit der Nichtachtung dieser Liebe, oder Geringschätzung derselben, ist auch Mangel der Seligkeit, Elend verbunden, und die einzige dieser Schuld angemessene Strafe, nicht aber Vernichtung. Diese Seligkeit kann ohne Streben nach dem höchsten Gute, und Hoffnung des Gelingens, also ohne thätigen und lebendigen Glauben an Gott, nicht erlangt werden.

Die zweite Schrift, die fides quaerens intellectum, das Proslogium oder Alloquium, ist eine gedrängtere Darstellung der erstern, welcher Anselm die Form einer Anrede an Gott gab. Sie verdient vorzüglich wegen des Versuchs eines schärfern demonstrativen Beweises für das Daseyn Gottes, welches nicht auf einer langen Reihe künstlich verbundner Schlüsse, sondern auf einem einzigen, einfachen, auch den gemeinen Verstand zur Ueberzeugung nöthigenden Schlusse beruhen sollte, unsere vorzügliche Aufmerksamkeit.

Gott ist das Größeste, das sich denken läßt. Auch der Thor, der in seinem Herzen spricht: es

89) Ibid. c. 69. Dubium autem non est, animam humanam esse rationalem creaturam: ergo necesse est, eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. — Restat igitur, eam esse ad hoc factam, ut sine fine amet summam essentiam. At hoc facere non potest, nisi semper vivat. Sic igitur est facta, ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est.

Digitized by Google

es iſt kein Gott, hat dieſen Gedanken in ſeinem Verſtande; er verſtehet die Worte, und verbindet mit denſelben die Begriffe, wenn er auch denkt, daß dieſes Object, das Größeſte, nicht ſey. Es iſt freilich zweierlei, daß etwas im Verſtande ſey, und das Denken, daß es ſey. Wenn der Maler etwas malen will, ſo denkt er voraus, was er bilden will; es iſt in ſeinem Verſtande, aber er denkt nicht, daß ſchon wirklich ſey, was er noch nicht gemacht hat. Hat er es gemalt, dann denkt er auch, daß es iſt. Allein bei dem Denken Gottes als des Größten, das ſich denken läßt, iſt das Denken in dem Verſtande nothwendig verbunden mit einem Seyn in der Wirklichkeit. Denn ſonſt müßte ein Größeres über das Größte gedacht werden können, was widerſprechend iſt. — Das Größte läßt ſich deutlich denken, und iſt in ſo fern in dem Verſtande. Iſt es nun allein in dem Verſtande, und nicht auch in der Wirklichkeit, ſo läßt es ſich doch wenigſtens denken, daß ihm die Wirklichkeit zukommt; welches mehr iſt, als blos in dem Verſtande ſeyn. Alſo gäbe es ein Größeres über dem Größeſten, wenn dem Größeſten nicht außer dem Gedachtwerden auch die Wirklichkeit zukommt. Da dieſes aber widerſprechend iſt; ſo muß das Größeſte, wenn es gedacht wird, auch wirklich ſeyn [90]).

Ja,

90) *Proslogium* c. 2. Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo maius nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligit, illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu; aliud intelligere, rem esse. — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel

Ja, es kann nicht einmal gedacht werden, daß es nicht ſey. Denn es läßt ſich etwas denken, deſſen Nichtſeyn nicht denkbar iſt; dieſes iſt mehr als ein Weſen, deſſen Nichtſeyn denkbar iſt. Iſt daher das Größeſte von der Art, daß es als nichtſeyend gedacht werden kann, ſo iſt es nicht das Größeſte, und es iſt alſo ein Widerſpruch in dem Gedanken [91]).

Dieſe Argumentation hat einen großen Schein. Denn Anſelm unterſcheidet ja deutlich das Gedachtwerden und das Seyn in der Wirklichkeit, das logiſche und das reale Seyn, und zeiget, daß dieſes gedoppelte Seyn bei dem realſten Weſen nothwendig mit einander verbunden iſt, ſo daß das logiſche Seyn ohne das reale Seyn nicht anders als mit Widerſpruch gedacht werden könne, weil das reale Seyn ſelbſt eine Realität ſey, die in dem Begriffe des Größeſten oder Realſten mit gedacht werde. Aber die Unterſcheidung des logiſchen und realen Seyns, des Denkens und Erkennens,

vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

91) Ibid. c. 3. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

Digitized by Google

kennens, hatte erſt begonnen, ſie war noch nicht vollſtändig durchgeführt; und in dieſer Verwechſelung konnte allein der Schluß einen Schein von Beweiskraft erlangen. Die Täuſchung war indeſſen natürlich, und konnte nicht ohne einen hohen Grad des Denkens entſtehen, daher auch Carteſius, Leibnitz, Wolf und ſo viele große Denker in derſelben befangen waren.

So viel Ehre aber auch dieſem Denker der Verſuch eines ſolchen Beweiſes macht, ſo überraſcht doch die Aufdeckung des Blendwerks in jenen Zeiten, und noch dazu von einem Mönche, noch weit mehr als der Beweis ſelbſt. Ein Mönch zu Marmoutier, Gaunilo, von dem man gern mehr wiſſen möchte, unternahm die Widerlegung dieſes angeblichen Beweiſes mit ſolcher Gründlichkeit, daß ſich nichts dagegen ſagen läßt, zugleich aber mit ſo viel Beſcheidenheit und Höflichkeit, daß es ſowohl ſeinem Verſtande als ſeinem Herzen zur Ehre gereicht. Nur in einem Punkte ſtehet Gaunilo dem Anſelm nach, nämlich in der Klarheit des Ausdrucks 91 b).

Der Kritiker macht mehrere nicht grundloſe Bemerkungen gegen jenen Beweis. Man kann von falſchen und ungewiſſen Dingen einen klaren Begriff haben; man denkt

91 b) Anſelm erhielt dieſe Kritik ſeines Beweiſes, welche in der Ausgabe ſeiner Werke den Titel: *Liber pro insipiente adverſus* S. Anſelmi *in Proslogio ratiocinationem* führt, einer Abſchrift des Proslogiums beigefügt, ohne Nennung des Verfaſſers. Weder Eadmer in dem Leben des Anſelmus, noch dieſer ſelbſt in der Gegenſchrift ſcheint eine Muthmaßung von demſelben gehabt zu haben, da er ſagt: quicumque es, qui dicis, haec posse dicere insipientem. Die Angabe, daß Gaunilo der ſcharfſinnige Kritiker ſey, beruhet alſo bloß auf der Ausſage einiger Handſchriften, welche Gerberon in ſeiner Ausgabe der Werke des Anſelmus anführt.

Digitized by Google

denkt ſie, ſie ſind in dem Verſtande, ohne daß daraus etwas für die Wirklichkeit des Gedachten folgt. Es iſt alſo auch durch das Gedachtwerden die Exiſtenz Gottes noch gar nicht bewieſen. Es müßte denn einleuchtend gemacht werden, daß dieſer Begriff auf eine ganz andere Art in dem Verſtande iſt, als der Begriff einer nicht wirklichen oder ungewiſſen Sache, ſo daß das Denken des Begriffs auch zugleich ein Begreifen der Exiſtenz des Gegenſtandes wäre. Dann aber wären dieſes nicht zwei aufeinander folgende Denkakte, daß man von dem einen auf das andere ſchließen könnte; es müßte ferner ganz unmöglich ſeyn, zu denken, Gott iſt nicht, wodurch jede Beweisführung für das Daſeyn Gottes vergeblich gemacht würde[92]). Zweitens: Die Hauptſache iſt aber dieſe. Wäre der Begriff Gottes von

92) *Liber pro inſipiente* c. 2. Nonne et quaecunque falsa ac nullo prorsus modo in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem? Nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque, vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere: quia scilicet non possum hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo re ipsa illud existere. Sed si hoc est, primo quidem non hic erit aliud idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu; et aliud idemque tempore sequens, intelligere rem esse, ut sit de pictura, quae est prius in animo pictoris, deinde in opere. Deinde vix unquam potuit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit, istud [non] eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest cogitari, non esse Deum. Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est?

Digitized by Google

von der Art, daß er nicht anders als mit nothwendigem Daseyn des Gegenstandes gedacht werden könnte, so müßte dieses aus einem gewissen unbezweifelten Princip bewiesen seyn. Ein solcher Beweisgrund ist aber nicht der gebrauchte, daß alles wirklich sey, was in dem Verstande ist, da nach demselben auch das Nichtwirkliche und Zweifelhafte wirklich seyn müßte 93). Drittens: Das Beispiel von dem Kunstwerke des Malers paßt hieher nicht ganz. Das Kunstwerk, welches in dem Künstler ist, ist nichts anders als ein Kunstbegriff und ein Theil des Kunstverstandes selbst, ein Denken und Leben; aber das vollendete Kunstwerk ist ein von dem Leben getrenntes Ding. Wenn man daher von jenem spricht, so ist es als Objekt selbst nicht getrennt von dem Verstande, und es kommt ihm subjective Realität zu. Bei allen Objecten, die nicht zur Natur des denkenden Wesens gehören, ist aber ihre Wahrheit, daß sie etwas Wirkliches sind, ganz etwas Anderes, als der Verstand, der die Objecte auffaßt und denkt. Wenn es daher auch wahr ist, daß etwas wirklich existirt, außer welchem nichts größeres gedacht werden kann; so ist es, wenn man es höret und denket, doch nicht von derselben Art, als das noch nicht ausgeführte Gemälde, dessen Idee in dem Verstande ist 94). Viertens. Man kann nicht einmal sagen,

93) Ibid. c. 2. Postremo, quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto, quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo, in quo similiter esse posse quaecumque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem, dicta, adhuc puto, et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem, qui istud nondum credo.

94) Ibid. c. 3. At vero quicquid extra illa, quae ad ipsam mentis poscuntur pertinere naturam, aut audi-

ſagen, daß Gott ſo in dem Verſtande ſey, wie ein anderes erkennbares Object: denn ich kann weder das Weſen, welches Gott iſt, ſelbſt erkennen, noch analogiſch, nach der Aehnlichkeit eines andern Objects, da, wie Anſelm behauptet, nichts iſt, was Gott ähnlich ſeyn könnte. Wenn mir etwas von einem unbekannten Menſchen geſagt wird, ſo kann ich doch nach dem allgemeinen und beſondern Begriff, den ich von der Menſchheit und von den Menſchen habe, etwas von demſelben denken. Es wäre indeſſen möglich, daß jener gelogen, und der Menſch, den ich gedacht hätte, gar nicht exiſtirte; aber gleichwohl hätte ich, nach einem wahren Begriffe, nicht was jener Menſch insbeſondere, ſondern was der Menſch überhaupt iſt, gedacht. Aber auf dieſe Art kann nicht einmal eine ſolche Falſchheit in meinem Verſtande ſeyn, wenn ich höre: Gott, oder das Größeſte, denn ich kann mir ihn nach keinem wahren, mir bekannten Objecte denken, ſondern nur nach dem Worte, nach welchem kaum oder niemals etwas Wahres gedacht werden kann. Das Wort iſt zwar etwas Wahres, nämlich der Laut der Buchſtaben oder der Sylben. Aber es kommt hier auf die Bedeutung des Wortes an. Ich beſtrebe mich zwar, dieſe Bedeutung zu faſſen, aber mit dem Bewußtſeyn, daß ich das Objekt ſelbſt nicht erkannt habe. Wenn daher das in dem Verſtande ſeyn ſo viel bedeuten ſoll, als es werde etwas gedacht, was nach der Wahrheit (dem objektiven Seyn) nicht gedacht werden könne, ſo gebe ich zu, daß in dieſem Sinne Gott in meinem Verſtande

auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum; aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse, quo capitur. Quocirca etiamsi verum sit, esse aliquid, quo maius quicquam nequeat cogitari; non tamen hoc auditum et intellectum tale est qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris.

Digitized by Google

ſtande ſey. Allein, da hieraus das objective Seyn noch nicht erhellet, ſo räume ich dieſes noch nicht ein, bis es durch einen unbeſtrittenen Grund bewieſen iſt; denn ich läugne oder bezweifle dieſes Seyn, und räume kein anderes ein, als daß ich das Wort von dem gehörten aber nicht erkannten Objecte habe, und die Seele es zu erkennen ſtrebt, wenn anders dieſes ein Seyn zu nennen iſt [95]). Denn erſt muß ich überzeugt werden, daß das Größte als Größtes exiſtire, dann wird es mir gar nicht mehr zweifelhaft ſeyn, daß es an ſich exiſtire.

Es ſollen zum Beiſpiel Einige erzählen, es gebe eine Inſel auf dem Meere, die von Einigen die verlorene genannt werde, weil ihr Auffinden ſchwer oder unmöglich ſey. Dieſe Inſel habe an Reichthümern und Vergnügungen aller Art eine weit größere Fülle als die glückſeligen Inſeln, und die Bewohner hätten darin einen Vorzug vor allen Erdenbewohnern. Wenn mir Jemand das erzählet, ſo verſtehe ich alles dieſes ohne Mühe. Wenn er aber hinzuſetzte: du kannſt gar nicht zweifeln, daß dieſe herrlichſte Inſel irgendwo wirklich exiſtire, denn ſie iſt in deinem Verſtande, und weil du ſie als das herrlichſte

95) Ibid. c. 5. Adhuc respondeo: si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cujusquam rei nequit saltem cogitari; et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere; illud esse ei adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio; quod qui esse dicit hoc, quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius, non satis attendit, cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego, vel dubito, ulla re vera esse maius illud, nec aliud ei esse concedo, quam illud, si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere.

Digitized by Google

lichste Land denkst, so muß sie auch wirklich seyn; denn existirte sie nicht, so würde irgend ein anderes Land herrlicher, und daher das von dir als das herrlichste Land gedachte nicht das herrlichste seyn; so müßte ich glauben, er scherze, und ich würde ungewiß seyn, wen ich für einen größeren Thoren halten sollte, mich, wenn ich ihm Beifall gäbe, oder ihn, wenn er glaubte, das Daseyn jener Insel mit einiger Gewißheit bewiesen zu haben, so lange er noch nicht dargethan hätte, daß die Vollkommenheit der Insel als einer unbezweifelt existirenden Sache, nicht aber wie etwas Falsches oder Ungewisses in meinem Verstande sey.

Uebrigens erinnert der Kritiker noch, daß es richtiger seyn würde, zu sagen, es läßt sich nicht erkennen (intelligi), aber nicht, es läßt sich nicht denken (cogitari), daß Gott nicht sey. Denn wer auch Gottes Daseyn noch so unerschütterlich glaube, könne dennoch denken, wie der Thor, Gott ist nicht, so wie jedes menschliche Ich denken könne, es sey nicht; aber wissen und erkennen lasse sich dieses nicht [96]).

Anselm

96) Ibid. c. 7. Cum autem dicitur, quod summa res ista non esse nequeat cogitari; melius fortasse diceretur, quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi, nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari, quo Deum non esse insipiens cogitavit; et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio; summum vero illud, quod est Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse, quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si possum, cur non et quicquid aliud eadem certitudine scio. Si autem non possum, non erit jam istud proprium Deo.

Digitized by Google

Anſelm beantwortete dieſe Kritik (liber apologeticus adversus insipientem), allein er konnte den Hauptgedanken, daß man von dem Gedachtwerden auf das reale Seyn wohl ſchließen, aber das letzte aus dem erſtern nicht erkennen kann, nicht faſſen, weil er von der Wahrheit des Reſultats vor dem Schluſſe überzeugt, und die Kraft der Ueberzeugung aus Täuſchung dem letztern beilegte. Er wiederholte nur ſeine Schlüſſe und verweilte ſich bei Nebenſachen, ohne den Hauptpunkt zu treffen.

Die Idee des realſten und vollkommenſten Weſens, welches der Realgrund alles Seyns ſey, von welchem jedes exiſtirende Ding ſein Weſen bekomme, und nur ſo lange fortdauere, als Gott daſſelbe erhält [97]), welche Anſelm von Auguſtinus aufgenommen, und worauf er alles zurück führt, hätte, wenn ſie conſequent verfolgt worden wäre, nothwendig auf einen Spinozismus führen müſſen. Dagegen ſchützte ihn nur das ſittliche Bewußtſeyn und der praktiſche Gehalt des Chriſtenthums durch Inconſequenz. Doch es war nicht ſeine Abſicht, ein philoſophiſches Syſtem aufzuführen, ſondern durch die Anwendung philoſophiſcher Begriffe und durch die Dialektik dem Dogmenſyſtem eine feſtere Grundlage und größere Beſtimmtheit zu geben. Er ging nicht auf Principien aus; denn dieſe waren ihm ſchon in dem Dogmenſyſtem gegeben, ſondern von dieſen aus, und ſuchte alles auf dieſe zurück zu führen. Dieſes offenbaret ſich am deutlichſten in der Abhandlung über die Wahrheit. Es iſt nicht eigentlich eine Entwickelung dieſes Grundbegriffs, als eine bloße Namenerklärung der metaphyſiſchen Wahrheit, abgeleitet von Gott, als der abſoluten Wahrheit, von welcher auch ſelbſt die logiſche

97) Anſelmus *de casu diaboli.*

giſche Wahrheit abhängig gemacht wird. Dieſes wird durch Induction gezeigt. Die Wahrheit der Sätze beſtehet darin, daß ſie ſowohl im Bejahen als Verneinen ausſagen, was iſt, und ſo, wie die Sache iſt. Das Object des Satzes iſt nicht die Wahrheit deſſelben. Denn das Wahre iſt es nur durch Theilnehmung an der Wahrheit, und daher muß die Wahrheit des Wahren ſelbſt in dem Wahren ſeyn. Das Object des Satzes iſt aber nicht in dem Satze, alſo nicht die Wahrheit, ſondern der Grund der Wahrheit deſſelben. Vielmehr muß in der Bedeutung der Worte, durch welche ein Satz ausgedrückt wird, die Wahrheit deſſelben geſucht werden. Die Bejahung iſt dazu beſtimmt, um anzuzeigen, was iſt, und wenn ſie das thut, ſo zeigt ſie an, was ſie ſoll, ſie bezeichnet richtig (recte), und iſt eine richtige Bezeichnung. Wahrheit und Richtigkeit iſt ein und daſſelbe, und alſo beſtehet die Wahrheit eines bejahenden Satzes in ſeiner Richtigkeit (rectitudo) 98). Eben dieſe Wahrheit und Richtigkeit kommt einem Satze zu, in ſo fern er ausſagt, es ſey nicht, was nicht iſt. Ja wenn auch ein Satz ausſagt, es ſey, was nicht iſt, ſo iſt er doch wahr und richtig; denn er zeiget an, was ſie ſoll, weil es ihr gegeben iſt, anzuzeigen, es ſey, ſowohl das, was iſt, als das, was nicht iſt; und ſie würde nicht beides ausſagen, wenn es ihr nicht gegeben wäre. Zwar pflegt man den Satz dann nicht wahr zu nennen; aber er beſitzt

98) Anſelmus *de veritate*, c. 2. Ad quid facta eſt affirmatio? — Ad ſignificandum, eſſe quod eſt. — Hoc ergo debet? — Certum eſt. — Cum ergo ſignificat eſſe, quod eſt, ſignificat, quod debet. — Palam eſt. — At cum ſignificat, quod debet, recte ſignificat. — Cum autem ſignificat recte, recta eſt ſignificatio. — Ergo non eſt illi aliud veritas, quam rectitudo.

Digitized by Google

sitzt doch Wahrheit und Richtigkeit. Sagt indessen ein Satz aus, es sey, was ist, so thut er auf doppelte Weise, was er soll, weil er aussagt, was ihm anzuzeigen gegeben ist, und was anzuzeigen er bestimmt ist, und er wird in so fern nach dem Sprachgebrauch einzig für wahr gehalten, weil er mehr schuldig ist in Rücksicht auf die Bestimmung, wozu er die Bedeutungsfähigkeit empfangen hat, als in Rücksicht dessen, wozu er sie nicht empfangen hat. Denn der Satz sollte nur anzeigen, eine Sache sey, wenn sie ist, und sie sey nicht, wenn sie nicht ist; dieses konnte ihm aber nicht anders gegeben werden, als daß er auch zugleich das Seyn dessen, was nicht ist, und das Nichtseyn dessen, was ist, wenn er es auch nicht sollte, doch anzeigen konnte 99). Es gibt also eine gedoppelte Richtigkeit des Satzes; die eine bestehet darin, daß er aussagt, was er anzeigen kann und soll; die zweite darin, daß er anzeigt, was er anzeigen kann. Jene ist unveränderlich, diese veränderlich; jene hat er beständig, diese nur zuweilen; jene hat er von Natur, diese nur zufällig durch den Gebrauch.

Dieses Merkmal der Wahrheit, daß sie in der Richtigkeit (rectitudo) oder Uebereinstimmung mit dem, was seyn soll, bestehe, ist ein unzureichendes Merkmal, und

99) Ibid. c. 2. Vera quidem non solet dici, cum significat esse, quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit, quod debet. Sed cum significat esse, quod est, dupliciter facit, quod debet; quoniam significat et quod accepit significare, et quod facta est. — Plus enim debet propter quod accepit significationem, quam propter quod non accepit. Non enim accepit significare, rem esse, cum non est, vel non esse, cum est, nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse, quando est, vel non esse, quando non est.

Digitized by Google

ganz unanwendbar auf die Wahrheit des Denkens und Erkennens; denn die Richtigkeit ſetzt die Erkenntniß deſſen, was iſt oder ſeyn ſoll, und die Uebereinſtimmung eines Urtheils mit dieſer Erkenntniß, alſo die Wahrheit voraus. Dieſe Erklärung, die nur Worterklärung iſt, wird begreiflich, wenn man aus dem erſten Kapitel ſiehet, daß Anſelm alles Daſeyn und Weſen von Gott ableitet, und auf dieſes objective Seyn und Weſen als das Ziel die Erkenntniß beziehet, der logiſchen Wahrheit alſo ſelbſt die metaphyſiſche zum Grunde legt, wie jetzt auch die Schule des rationalen Realismus thut. So wenig genügend indeſſen dieſe Namenerklärung iſt, ſo führte ſie doch dieſen Denker auf einige fruchtbare Begriffe und ſinnreiche Hypotheſen, die erſt in den ſpätern Zeiten weiter entwickelt worden ſind, indem er ſie auf die Natur und Freiheit, auf das Theoretiſche und Praktiſche anwendet.

Die Wahrheit des Denkens beſteht in der Richtigkeit. Denn dazu iſt uns das Denken gegeben, um uns vorzuſtellen, daß etwas ſey oder nicht ſey. Wenn wir uns alſo vorſtellen, dasjenige ſey, was iſt, und dasjenige ſey nicht, was nicht iſt, ſo denken wir, was wir ſollen, und in unſerem Denken iſt Wahrheit [100]).

Auch in dem Willen iſt Wahrheit, da die Schrift ſagt, der Teufel ſey nicht beſtanden in der Wahrheit. Denn er verließ die Wahrheit nur durch den Willen. Die Wahrheit des Willens iſt die Richtigkeit oder die Beſchaffenheit deſſelben, daß er will, was er ſoll.

100) Ibid. c. 3. Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare, esse vel non esse aliquid, ut cogitemus, esse, quod est, et non esse, quod non est. Quapropter qui putat esse, quod est, putat, quod debet, atque ideo recta est cogitatio.

Digitized by Google

soll [101]). Wahrheit und Gerechtigkeit (Sittlichkeit, justitia) stimmen also beide darin überein, daß ihr Wesen in dem Rechten, oder der rechtmäßigen Beschaffenheit besteht. Aber die Gerechtigkeit, in so fern sie eine lobenswürdige Eigenschaft ist, gehet auf den Willen eines vernünftigen Wesens, und setzt die Erkenntniß des Rechten, dem der Wille gemäß seyn soll, voraus. Man lobt einen Menschen nicht wegen seiner richtigen Erkenntniß, oder wegen seiner rechten (zweckmäßigen) Handlungen, sondern wegen seines rechten Willens, der will, was er soll, und nur darum, weil er es soll. Der Straßenräuber, der gezwungen wird, das Geraubte wieder zurück zu geben, oder derjenige, der einen Hungrigen aus Eitelkeit speiset, verdienen kein Lob; der erstere will das nicht, was er soll; der zweite will es zwar, aber nicht darum, weil er es soll; dort ist der Zweck nicht das Rechte; hier der Bewegungsgrund nicht recht [102]).

Hier liegt ein deutlicher Unterschied der Legalität und der Sittlichkeit der freien Handlungen. Die Legalität der Handlungen besteht in ihrer Wahrheit oder Ueber-

101) Ibid. c. 3. Non aliud potest ibi intelligi veritas, quam rectitudo; quoniam sive veritas, sive rectitudo non aliud in ejus voluntate fuit, quam velle quod debuit.

102) Ibid. c. 12. Rectitudo igitur, quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem percipit. — Ergo non est ista justitia scientiae rectitudo, aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis. — Bene intelligis, haec duo necessaria esse voluntati ad justitiam, velle scilicet, quod debet, ac ideo, quia debet. — Bene ergo diximus, justitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se, id est, quae servatur propter se.

Digitized by Google

Uebereinſtimmung mit dem, was ſie iſt, oder ſeyn ſoll [103]). Hier ſcheint Anſelm nicht weit von dem Moralprincip entfernt zu ſeyn, welches Wollaſton in den neueren Zeiten aufſtellte.

Dieſe Beſtimmung des Begriffs der Legalität und Sittlichkeit verliert aber wieder von ihrem Werthe dadurch, daß er das Sollen nicht bloß auf die Sphäre der Freiheit einſchränkt, ſondern auch auf die Sphäre der Natur ausdehnt. Jede Wirkung eines Dinges, welches ſeinem Weſen nach wirket, iſt eine Wahrheit; denn es geſchiehet alsdann, was geſchehen ſoll. Wenn das Feuer von demjenigen, der ihm ſein Weſen gab, das Wärmen empfangen hat, ſo thut es, was es ſoll, und es macht alsdann eine Wahrheit, oder etwas Rechtmäßiges (rectitudinem). Es iſt nur der Unterſchied zwiſchen der Wirkung des Feuers und einer vernünftigen Handlung eines Menſchen, daß das Erſte aus Nothwendigkeit, der Letzte nicht aus Nothwendigkeit eine Wahrheit macht [104]). Daraus beweiſt er die Unrichtigkeit der gewöhnlichen Vorſtellungsart, daß die Sinne betrügen. Die Sinne kündigen uns das an, was ſie können, weil

103) Ibid. c. 5. Bene namque facere ad male facere contrarium est. — Quapropter si veritatem facere et bene facere idem sunt in oppositione, non sunt diversa in significatione, sed sententia est omnium, quia qui facit, quod debet, bene facit et rectitudinem facit. Unde sequitur, quod rectitudinem facere, est facere veritatem. Constat namque, facere veritatem esse bene facere, et bene facere esse rectitudinem facere. Quare nihil apertius, quam veritatem actionis esse rectitudinem.

104) Ibid. c. 5. Si ignis ab eo, a quo habet esse, accepit calefacere; cum calefacit, facit quod debet. — Unde animadverti potest, rectitudinem seu veritatem actionis aliam esse necessariam, aliam non

weil dieſes Können in ihrer Natur lieget, und ſie thun in ſo fern, was ſie ſollen. Der Sinnenbetrug iſt in der Meinung, in dem Denken und Urtheilen der Seele gegründet, indem man nicht unterſcheidet, was die Sinne können oder ſollen, und es iſt alſo mehr eine Täuſchung des inneren Sinnes, als der äußeren Sinne [105]).

Durch die Anwendung ſeines Begriffs von Wahrheit auf das Weſen der Dinge kommt Anſelm dem Leibnitziſchen Optimismus ziemlich nahe. Es iſt nichts irgend wo oder irgend wenn, was nicht in der höchſten Wahrheit (Gott) iſt, woher es ſein Seyn erhalten hat, in ſo fern es iſt, ſo daß es nichts anderes ſeyn kann, als was es iſt. Es iſt alſo mit Wahrheit (vere) alles das, was iſt, in ſo fern es in der höchſten Wahrheit iſt. In dem Weſen aller Dinge iſt alſo Wahrheit: denn in der höchſten Wahrheit kann keine Falſchheit ſeyn. Es kann aber auch kein Ding etwas anderes ſeyn, und ſoll es auch nicht ſeyn, als was es in der höchſten Wahrheit iſt. Was iſt, muß ſeyn. Und was ſeyn muß, iſt recht. Es gibt in der Welt aber viele böſe Werke. Müſſen und ſollen auch dieſe ſeyn? Allerdings in einer Hinſicht, aber in einer andern nicht. Denn was Gott thut

non neceſſariam. Ex neceſſitate namque ignis facit veritatem et rectitudinem, cum calefacit; et non ex neceſſitate facit homo rectitudinem et veritatem, cum bene facit.

105) Ibid. c. 6. Et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii ſensus nuntiare quam ſint; non culpa ſensuum eſt, qui renuntiant quod poſſunt, quoniam ita poſſe acceperunt; ſed judicio animae imputandum eſt, quod non bene diſcernit, quid poſſint illi, aut quid debeant. — Quia ſensus quicquid renuntiare videantur, ſive ex sui natura hoc faciant, ſive ex aliqua alia cauſa; faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt.

Digitized by Google

thut oder zuläßt, das thut und läßt er mit Weisheit und Güte zu; es würde gar nicht ſeyn, wenn es nicht von Gott wenigſtens zugelaſſen wäre. Und in ſo fern muß auch eine böſe That ſeyn. Aber auf der andern Seite, wenn gleich Gott den Bösgeſinnten böſe Thaten zuläßt, ſo ſollen ſie doch nicht von Seiten der Handelnden geſchehen [106]).

Anſelm hat noch über manche wichtige Lehren des kirchlichen Lehrbegriffs, welche aber durch die Zeitverhältniſſe ein größeres Intereſſe gewonnen hatten, z. B. über die Dreieinigkeit, die Menſchwerdung des Sohnes, das Ausgehen des heiligen Geiſtes, den Fall des Teufels, den freien Willen, die Vereinbarkeit des freien Willens mit der göttlichen Präſcienz und Vorherbeſtimmung, Abhandlungen geſchrieben, in welchen er meiſtentheils Auguſtins Ausſprüchen, doch als ein Selbſtdenker, folgt. Seine Bemühung, durch die Entwickelung der Begriffe und durch die Anwendung einiger Ariſtoteliſchen Formeln mehr Licht über das Syſtem der kirchlichen Dogmen zu verbreiten, mehr inneren Zuſammenhang in dieſelben zu bringen, und durch die Widerlegung

106) Ibid. c. 7. Sed dic, an aliquid aliud debeat esse, quam quod est in summa veritate. — Si ergo omnia hoc sunt, quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt, quod debent. — Quicquid vero est, quod debet esse, recte est. — Igitur omne, quod est, recte est. c. 8. Sed secundum rei veritatem, quomodo possumus dicere, quia quicquid est, debet esse, cum sint multa opera mala, quae certum est, esse non debere? Quid mirum, si eadem res debet esse et non esse? — Idem igitur debet esse et non esse. Debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset, permittitur; et non debet esse, quantum ad illum, cujus iniqua voluntate concipitur.

Digitized by Google

legung der Einwürfe die Harmonie der Vernunft und des Glaubens einleuchtend zu machen, war für seine Zeiten nicht ohne Erfolg. Er hatte aber doch nur den Ton angegeben, und den Weg gebahnet, und seine Nachfolger ließen ihn in allen Rücksichten hinter sich zurück, indem ihr subtiler dialektischer Geist viel weiter in der Analysis und Synthesis der Begriffe, in der Erfindung neuer Fragen, Einwürfe, Zweifel, Antworten, Auflösungen und Gegengründe kam. Aber Anselm mußte es noch erleben, daß die Dialektik, welche er zur Aufhellung und Vertheidigung des Kirchenglaubens mit so frommem Eifer gebraucht hatte, gegen denselben gekehrt wurde, und in Ansehung der objectiven Realität der Begriffe eine, dem durch Augustin begünstigten Platonismus entgegen gesetzte Vorstellungsart aufkam, wozu er selbst durch den Gebrauch, den er davon gemacht hatte, Veranlassung gab.

Zweite

Zweite Periode.

Von Roscelin bis Albert den Großen. Oder von dem Ende des eilften Jahrhunderts bis in die erſte Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts.

Anfang einer freiern Denkart, die aber ſogleich durch Machtſprüche gehemmt wird. Die Realität der Begriffe wird geläugnet und behauptet. Nominalismus und Realismus im Streite.

In der vorigen Periode war die Dialektik ziemlich ausgebildet worden, wovon die Anwendung, welche Anſelm auf die Theologie machte, und die ſcharfſinnige Kritik, welche ſein ontologiſcher Beweis für das Daſeyn Gottes erhalten hatte, ein hiſtoriſcher Beweis iſt. In vielen biſchöflichen und Mönchsſchulen wurde ſie mit Eifer getrieben, aber ſie gab nur von Zeit zu Zeit durch einige auffallendere Erſcheinungen Kunde von ihrer im Stillen heranwachſenden Stärke. Denn ſie war in den Zellen der Klöſter ſchon mehr vor den Augen der Welt verborgen. Unter den vielen Diſputationen, welche zur dialektiſchen Uebung angeſtellt wurden, und die größtentheils nur Spiele an gemeinen und unbedeutenden Dingen waren, mögen doch zuweilen auch einige vorgekommen ſeyn, welche ſich von Seiten der Form und des Inhalts auszeichneten. Aber ſie ſind nicht alle zur Kenntniß des Publikums gekommen, ſondern nur einige, welche durch die Abweichung von dem Herkömmlichen, durch Entgegenſtemmung gegen die herrſchende Meinung, Streitigkeiten erregten. Hieher gehöret Roscelins Neuerung in Anſehung des Dogma von der Trinität, und in Anſehung der Realität der Begriffe.

In

In diese Periode fällt die Entstehung der Pariser Universität, die sich aus mehreren einzelnen Specialschulen, öffentlichen und Privatanstalten bildete. Die Menge der Lehrer zog eine große Anzahl von Schülern herbei, welches den Ruhm dieser Bildungsanstalt immer mehr hob. Die Unterstützungen und Privilegien von Königen und Päpsten vergrößerten das Ansehen, das ihr berühmte und geschickte Lehrer erworben hatten. Sie nahm in der Folge an allen gelehrten Streitigkeiten Antheil, und erhielt immer mehr Einfluß in die Entscheidung derselben durch ihren Eifer für die Aufrechterhaltung der Orthodoxie, so wie alle Streitigkeiten schon dadurch mehr Bedeutung erhielten, daß sie von mehreren Lehrern vor einem größeren Publikum ventilirt wurden.

Wir kennen den Roscelin hauptsächlich durch die Streitigkeiten, die er erregte, und durch die Verfolgungen, die er erfahren mußte. Die Behauptungen, die so große Bewegungen verursachten, sind dagegen in ein großes Dunkel gehüllt. Er hatte sie nur mündlich vorgetragen, und sie würden vielleicht in der Vergessenheit begraben seyn, wenn sie nicht auf einer Kirchenversammlung verdammt, und von angesehenen Männern, wie Anselm und Abälard, widerlegt worden wären. Und auch diese haben sie, wie es scheint, entweder nicht genau gekannt, oder sie nur apagogisch durch gewisse aus ihnen abgeleitete Folgerungen bestritten, so daß man auch durch sie Roscelins Behauptungen nach ihrem Geiste und Zusammenhange nicht bestimmt erfährt. Wir müssen sehen, in wie weit es möglich ist, aus den unvollständigen und einseitigen Berichten der Gegner, nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit, Etwas Zuverlässiges heraus zu bringen.

Johann Roscelin, der aus Nieder-Britannien stammte, und Canonicus zu Compiegne war, wird einhellig

einhellig als ein groſser Dialektiker gerühmt, zuweilen aber auch ein Ketzer in der Dialektik genannt, weil er ein munterer, aufgeweckter Kopf war, der ſich nicht an die bisher beobachteten Schranken kehrte, ſondern ſie muthwillig durchbrach [1]). Seine Ketzerei war von gedoppelter Art, indem ſie theils den wichtigſten Punkt in der Theologie, die Dreieinigkeit, theils einen eben ſo wichtigen Punkt in der Philoſophie, nämlich den Werth und Gebrauch der Begriffe, betraf. Von der erſten ſind wir noch etwas beſſer unterrichtet, als von der zweiten.

Ein achtungswerthes Streben, den chriſtlichen Glauben mit der Vernunft in Uebereinſtimmung zu bringen, und diejenigen Dogmen, welche der Vernunft zuwider ſind, entweder auszumerzen, oder ſie nach Grundſätzen der Vernunft zu modificiren, war die Quelle ſeiner theologiſchen Ketzerei. Die Juden und Heiden, ſollte er in ſeinen Lehrvorträgen geſagt haben, vertheidigen ihr Geſetz; alſo müſſen wir Chriſten auch unſern Glauben vertheidigen [2]). Zur Vertheidigung rechnete er aber den Beweis, daſs der Glaube der Vernunft nicht entgegen, ſondern gemäſs ſey. Nun fand er in der Lehre von der Dreieinigkeit offenbare Widerſprüche, weswegen er ſie nicht für einen Gegenſtand des vernünftigen Glaubens halten konnte. Sind die drei Perſonen nur Ein göttliches Weſen, ſo muſs alles, was der einen Perſon zu-

1) Anſelmus *de fide trinitatis*, c. 2. Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici (imo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias —) prorsus a spiritualium quaestionum disputatione exsufflandi.

2) Anſelmus ibid. c. 3.

zukommt, auch der andern, oder der Gottheit ſelbſt, zukommen; kommt der einen Perſon etwas beſonderes vor der andern zu, ſo ſind es drei beſondere Weſen, nicht Eins. Nun enthält die chriſtliche Lehre auch den Satz, daß die zweite Perſon Menſch geworden iſt, aber nicht die erſte und die dritte. Machen die drei Perſonen aber nur Ein göttliches Weſen aus, ſo entſcheidet die Vernunft, daß nicht allein die zweite, ſondern auch die erſte und die dritte mit der zweiten Menſch geworden iſt. Er ging hierbei von einem hypothetiſchen Schluſſe aus [3]), deſſen Oberſatz ſeine Gegner anführen, aber nicht den Unterſatz und Schlußſatz. Indeſſen iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß er dieſen Satz zu einem apagogiſchen Beweiſe brauchte, und daraus fließt von ſelbſt das Reſultat, welches er ableitete.

Wie gefährlich dieſe Argumentation für den Inhalt des Dogmenſyſtems war, iſt unverkennbar. Der Oberſatz konnte nicht wohl angefochten werden; jede Folgerung aus demſelben führte auf eine durch die Beſchlüſſe der Kirche verurtheilte Ketzerei. Eine von denſelben war unvermeidlich. Wollte man die Einheit Gottes retten, ſo war die Dreiheit der Perſonen unwiderbringlich verloren; wollte man dieſe feſt halten, ſo mußte die erſte nothwendig aufgegeben werden. Dieſes letzte ſcheint das Reſultat zu ſeyn, welches Roscelin für das richtigſte hielt, wenn das, was Anſelm in einem Briefe anführt, wahr iſt, daß nämlich Roscelin geſagt

3) Anselmus, ibid. c. 3. Si, inquit, tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres Angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est.

geſagt habe, man könnte, wenn es nicht gegen den Sprachgebrauch wäre, unbedenklich ſagen: es gibt drei Götter [4]). Wie unſicher und ſchwankend der Boden war, worauf ſich dieſe Speculation befand, zeigte ſich ſelbſt in der Gegenſchrift eines eifrigen Rechtgläubigen, der, um dieſe Ketzerei zu zernichten, ſelbſt einen Ausweg wählte, der von der angefochtenen Ketzerei des Roscelins nur in den Worten verſchieden war [5]).

Man kann ſich leicht denken, welche Bewegung eine ſolche Kühnheit unter der Geiſtlichkeit hervorbringen mußte. Roscelin wurde vor eine Kirchenverſammlung zu Soiſſons 1092 gefordert, und zum Widerrufe gezwungen, nicht durch Gründe, ſondern durch das Toben des Volkes, durch die Furcht vor dem Tode [6]), ſeines Amtes entſetzt und des Landes verwieſen. Er proteſtirte hernach gegen ſeinen Widerruf, ging nach England, wurde aber auch hier nach einigen Jahren durch den Verfolgungsgeiſt der Geiſtlichkeit und ſein freies Denken wieder fortgetrieben, kam wieder nach Frankreich, verfocht muthig ſeine Ueberzeugung, gab die Beſchuldigung der Ketzerei ſeinen Gegnern in reichem Maße zurück, wurde

4) Anſelmi *Epist.* XLI. l. II. Tres Deos vere posse dici, si usus admitteret.

5) Anſelmus *de fide trinitatis*, c. 2. Qui enim (Roscelin iſt gemeint) nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo; qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus?

6) Anſelmus ibid. c. 1.

wurde aber endlich durch den Ketzerhaß in die gröſte Noth verſetzt, und, wie es ſcheint, zur Rechtgläubigkeit bekehrt [7]). Es iſt übrigens zu verwundern, daß die Kirchengewalt nicht mit noch gröſserer Strenge gegen dieſen Ketzer verfuhr, der das Chriſtenthum in ſeinem Grundartikel erſchütterte. Es offenbarten ſich übrigens in dieſem Streite — wenn man anders das einſeitige Verfahren gegen einen anders denkenden Lehrer einen Streit nennen kann — die beiden entgegengeſetzten Maximen des Rationalismus und des Supernaturalismus ſehr beſtimmt. Anſelm ſpricht ſie in ſeiner Gegenſchrift und dem angeführten Briefe deutlich aus. Die Kirche iſt im Beſitz der Wahrheit; ſie ruhet auf einem felſenfeſten Grunde; der Chriſt darf ſein Nachdenken nicht dazu anwenden, um die Glaubenswahrheiten zu prüfen, ſondern um ſie, wenn es möglich iſt, zu verſtehen und zu erklären; er darf aber keine darum verwerfen, weil er ſie nicht verſtändlich machen kann. Der Glaube muß von der Vernunft unabhängig ſeyn [8]). Hieraus entſtand die Unterſcheidung eines doppelten Vernunftgebrauchs, einer doppelten Logik. Die eine ſetzt die unveränderliche Wahrheit der Glaubensſätze voraus, und ſucht es zur Einſicht derſelben und der Nichtigkeit der Gegengründe zu bringen; die zweite betrachtet ſie als einen Gegenſtand der Unterſuchung, deren Reſultat erſt zur

7) Bulaeus *Historia Univers. Paris.* T. I. p. 485. 493.

8) Anſelmi *Epist.* XLI. l. II. Insipientissimum enim et infrunitum est, propter unumquemque non intelligentem, quod supra firmam Petram solidissime fundatum est, in nutantium quaestionum revocare dubietatem. Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate

factam

zur Ueberzeugung von ihrer Wahrheit oder Unwahrheit führen müſſe. Die erſte iſt die rechtgläubige, die zweite die ketzeriſche Dialektik, deren ſich Roscelin, nach Anſelms Anſicht, ſchuldig machte, weil er durch Schlüſſe eine Wahrheit, die in ſeinen Augen unumſtößlich feſt gegründet war, über den Haufen warf.

Roscelin behauptete auch etwas von der gewöhnlichen Vorſtellung Abweichendes in Anſehung der Begriffe, weswegen er ebenfalls für einen Ketzer erklärt wurde. Er behauptete nämlich, nach Anſelms Bericht, die Begriffe, oder wie ſie genannt werden, die allgemeinen Subſtanzen ſeyen nichts anders als Wortlaute (flatus vocis); er konnte ſich unter der Farbe nichts anders, als einen Körper, und unter der Weisheit des Menſchen nichts anders, als die Seele vorſtellen 9). Seine Vernunft war ſo an körperliche Bilder gefeſſelt, daß er ſich von denſelben nicht losreißen, und von denſelben dasjenige unterſcheiden konnte, was nur an ſich und in ſeiner reinen Abgeſchiedenheit betrachtet werden muß 10). Darum konnte

factam inconcusse teneant: illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur.

9) Anselmus *de fide trinitatis*, c. 2. — dialectica haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.

10) Anselmus ibid. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse, quae

konnte er nicht begreifen, daß mehrere Menſchen in dem Begriffe Ein Menſch ſind; darum konnte er nicht zwiſchen dem Pferde und der Farbe deſſelben unterſcheiden; darum konnte er endlich unter einem Menſchen nichts anderes, als eine menſchliche Perſon, ein Individuum, ſich vorſtellen [11]). Dieſe Schilderung von der Denkart des Roscelin ſiehet ſo ziemlich einer Karikatur ähnlich; wiewohl wir den Anſelm nicht beſchuldigen mögen, daß er die Sachen abſichtlich entſtellt habe. Er hatte wahrſcheinlich Alles nur vom Hörenſagen; der Zuſammenhang der einzelnen Behauptungen war ihm dunkel, und er hatte kein Intereſſe, demſelben nachzuforſchen. Daher glaubte er in denſelben eine ſinnliche Denkart zu entdecken, die er dem religiöſen Intereſſe, von welchem er beſeelt war, nachtheilig hielt. Allein höchſt wahrſcheinlich wollte Roscelin nur den Unterſchied zwiſchen dem formalen und dem materialen Denken, zwiſchen dem Denken und Erkennen, der bisher ſo ſehr vernachläſſiget worden war, beſtimmter ausſprechen, und die Täuſchung verhüten, als wenn durch jeden Begriff an ſich ein reales Object vorgeſtellt werde. Das Wirkliche iſt das Einzelne, Individuelle. Das Allgemeine iſt kein realer Gegenſtand

quae sunt in homine, hic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

11) Anselmus ibid. Qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo — et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus — denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum; nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß Anſelm in dieſen Stellen auf beſondere Meinungen des Roscelins ſich bezieht.

ſtand; es iſt etwas an den einzelnen real exiſtirenden Dingen Vorgeſtelltes, aber es iſt nur in dem Verſtande des vorſtellenden Subjects, nicht außer demſelben in der Wirklichkeit. Wenn wir uns mehrere Menſchen als Individuen vorſtellen, ſo ſtimmen ſie in dem Begriffe zuſammen; aber durch den Begriff ſtellen wir uns nicht Einen Menſchen als ein reales Object vor. Wenn wir drei beſondere Weſen annehmen, denen wir das Prädikat Gott beilegen, ſo folgt aus der Einheit des Begriffs nicht, daß auch demſelben ein realer Object entſprechen müſſe, und jene drei Weſen nur Ein Weſen ausmachen. Wir unterſcheiden in den Begriffen dies und jenes, und ſtellen es in abstracto, als von dem andern geſondert, vor, wie das Pferd und die Farbe deſſelben; aber darum iſt dieſes nicht in der Wirklichkeit auch etwas Getrenntes. Die Farbe kann als etwas Reales, nicht blos Gedachtes, nur an einem Körper wahrgenommen, und von demſelben nur in Gedanken getrennt werden. So ſcheinen dieſe Sätze Bedeutung und Zuſammenhang zu haben. Ob er nun auch den Begriffen allen Inhalt und Beziehung auf Objecte abſprach, und ſie für leere Vorſtellungen hielt, weil kein beſtimmter Gegenſtand durch ſie vorgeſtellt werde, wie in dem Alterthume ſchon Stilpo gelehrt hatte, daß ſie alſo, weil ſie kein Individuum, als das einzige Reale vorſtellen, keine Vorſtellungen, ſondern nur Namen, Worte ſind, welche mehrere Individuen unter ſich begreifen, alſo nur ein Wortlaut, flatus vocis, ſeyen, das muß wohl noch dahin geſtellt bleiben, weil es an allen beſtimmten Datis zur Aufhellung ſeines Gedankens fehlet [12]).

Soviel

12) Die Behauptung, welche Abälard Epist. XXI. ihm beilegt: kein Ding habe Theile, ſondern nur die Wörte., welche Dinge bezeichneten, ſeyen theilbar, ſcheint eine bloße Conſequenz des Abälards

Soviel iſt aber gewiß, daß er ſich der gemeinen Anſicht in dem Gebrauche der Begriffe entgegen ſetzte, daß er ihre Realität entweder gänzlich läugnete, oder doch einſchränkte, und daß er, es ſey nun die Folge ſeines treffenden Scharfſinns, oder einer bloßen Neuerungsſucht, eine Trennung auf dem Gebiete und Kampfplatze der Dialektik verurſachte, welche, ungeachtet der leeren Streitigkeiten, die ſie nach ſich zog, doch auch nicht ohne wohlthätigen Einfluß geblieben iſt. Die Logik oder Dialektik, nach welcher Roscelin raiſonnirte, wurde die Wiſſenſchaft der Worte oder Wort-Dialektik, die entgegen geſetzte die Real-Dialektik genannt [13]). Daraus entſtanden die zwei Parteien der Nominaliſten und Realiſten.

Abälards zu ſeyn, um Roscelins Lehre von den Begriffen lächerlich zu machen. Wenn von Chriſtus erzählt wird, er habe ein Stück gebratenen Fiſches genoſſen, ſo würde er, folgerte Abälard, nach Roscelin nicht einen wirklichen Theil des Fiſches, ſondern einen Theil des Wortes (gebratener Fiſch) genoſſen haben.

13) Aventinus *Annal. Boior.* l. VI. p. 595. Hisce quoque temporibus fuisse reperio Rucelinum Britannum, Magistrum Petri Abaelardi, novi Lycaei conditorem, qui primus scientiam vocum sive dictionum instituit, novam philosophandi viam invenit. Eo namque autore duo Aristotelicorum Peripateticorum genera esse coeperunt; unum illud vetus, locuples in rebus procreandis, quod scientiam rerum sibi vindicat, quam ob rem Reales vocantur: alterum novum, quod eam distrahit. Nominales ideo nuncupati, quod avari rerum prodigi nominum atque notionum, verborum videntur esse assertores. Bei einigen Schriftſtellern des Mittelalters, z. B. Herimannus *Historia restaurationis monasterii S. Martini Tornacensis* in Dacherii *Spicileg. vet. Script.* T. II. p. 889. werden beide durch die Ausdrücke Dialectica in voce, Dialectica in re, unter-

Roscelin wird gemeiniglich als der Vater der Nominaliſten angeſehen. Indeſſen führt Bulay eine Stelle aus eines Ungenannten Geſchichte Frankreichs von dem König Robert bis auf Philipp den Erſten an [14]), nach welcher ein gewiſſer Johannes noch früher, als Roscelin, ein Nominaliſt geweſen iſt. Bulay vermuthet, es ſey dieſer Johann Leibarzt des Königs Heinrichs des Erſten und einer der berühmteſten Aerzte ſeiner Zeit, aus Chartres gebürtig, geweſen, und wegen des Verluſts ſeines Gehörs surdus genannt worden. Da indeſſen kein Literator etwas Beſtimmteres von dieſem Johann als Stifter der Sekte der Nominaliſten hat auffinden können; da ſelbſt die genannten Schüler deſſelben Zeitgenoſſen

unterſchieden. Aventinus führt ebendaſ. p. 596. ein Dekaſtichon eines ungenannten Realiſten, vielleicht des Odo Cambracensis, an, in welchem dieſer Unterſchied ziemlich klar ausgedrückt wird:

Quas Ruceline doces, non vult Dialectica voces.
Inmque dolens de se, non vult in vocibus esse.
Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur: res sit, quod voce docetur,
Plorat Aristoteles nugas docendi seniles,
Res sibi subtractas per voces intitulatas.
Porphyriusque gemit, quia res sibi lector ademit.
Qui res abrodit, Ruceline, Boethius odit,
Non argumentis multoque sophismate sentis
Res existentes in vocibus esse manentes.

14) Bulaei *Historia Univers. Paris.* T. I. p. 443. Nominalium Princeps et Antesignanus fuit Ioannes quidam cognomento Sophista, de quo sic Autor historiae a Roberto Rege ad mortem Philippi I. „In Dialectica hi potentes extiterunt Sophistae: Ioannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Ioannis fuerunt Sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores.“

Digitized by Google

noſſen des Roscelins waren, ſo gewinnt die Vermuthung der Verfaſſer der franzöſiſchen Encyklopädie, jener Geſchichtſchreiber habe aus Johann Roscelin zwei Männer gemacht, nicht wenig Wahrſcheinlichkeit, und Roscelin wird ſo lange als der Urheber des Nominalismus ſich behaupten können, bis beſtimmtere Data der Geſchichte jene Vermuthung widerlegt haben.

Da wir von Roscelins Leben und ſeiner Bildung ſo viel als nichts wiſſen, ſo kann die Frage, wie er auf die abweichende Anſicht von den Begriffen kam, nicht mit Beſtimmtheit entſchieden werden. Sie konnte eine Frucht ſeines Selbſtdenkens ſeyn, wie wir oben bei dem Mönch Gaunilo geſehen haben, daß er das Blendwerk der Speculation durch den Scharfſinn ſeines Denkens richtig eingeſehen hatte; er konnte durch ſeine Behauptung von der Trinität darauf geführt werden, oder auch in der damals ſtark gebrauchten Einleitung des Porphyrs, wo er im Eingange der ſchwierigen Frage, ob die Geſchlechter und Arten objective in der Natur gegründet ſeyen oder nicht, gedenkt, und ſie für eine tiefere Unterſuchung erklärt, als zu einer Einleitung gehört [15]), den erſten Anſtoß zum weiteren Nachdenken, und den Keim ſeiner eigenthümlichen Vorſtellungsart finden.

15) Porphyrius *Isagoge*, c. 1. *αυτικα περι γενων τε και ειδων, το μεν, ειτε ὑφεστηκεν, ειτε και εν μονοις ψιλαις επινοιαις κειται· ειτε και ὑφεστηκοτα σωματα ειτε ασωματα· και ποτερον χωριστα, η εν τοις αισθητοις και περι ταυτα ὑφεστωτα παραιτησομαι λεγειν, βαθυτητι ουσης της τοιαυτης πραγματειας, και αλλης μειζονος δεομενης εξετασεως.* Sparſam findet man in den vorhergehenden Zeiten einige Spuren von Platos und Ariſtoteles entgegen geſetzten Anſichten. So wußte Gunzo, Prieſter zu Verona, daß Ariſtoteles den Univerſalien die Selbſtſtändigkeit abgeſprochen, Plato aber ſie denſelben zugeſprochen hatte.

Digitized by Google

finden. Diese drei verschiedenen Wege sind denkbar; aber welcher von denselben, oder ob sie vielleicht alle drei bei ihm anzunehmen sind, dieses könnte dann erst mit einiger Sicherheit ausgemacht werden, wenn wir die Vorstellungsart des Roscelins und seine Gründe genauer kennten, und wenn nicht aus den darauf folgenden Streitigkeiten der Realisten und Nominalisten, und den abweichenden Meinungen jeder Partei, die Wahrscheinlichkeit hervorging, daß Roscelin und seine Nachfolger nur einen Schimmer von Wahrheit in der aufgehenden Morgenröthe gesehen, aber weil sie dieselbe nicht scharf auffassen und festhalten konnten, nur durch ein blinzelndes Herumtappen sie zu finden suchten. Noch ahndete man nur in großer Ferne die Wichtigkeit und Fruchtbarkeit der Streitfrage, und mehr begierig nach dem Besitz, als nach dem gründlichen Erwerb der Wahrheit, ging man viel zu bald zu den Folgen und Anwendungen auf theologische Gegenstände über, ehe noch jene große Präliminarfrage, welchen Werth und Bedeutung haben die Begriffe, sorgfältig untersucht hatte. Indessen waren auch schon diese leisen Ahndungen, diese blinden Versuche, das Wahre zu finden, nicht ganz erfolglos; denn sie störten den dogmatischen Schlummer, setzten den Verstand in eine heilsame Bewegung, und lenkten, wenn auch nur auf kurze Zeit, die Aufmerksamkeit von dem Kampfplatze theologischer Streitigkeiten ab, bis der menschliche Verstand, nach einem langen Zwischenraume, zu den vergessenen Versuchen, über die Erkenntnißprincipien vor allen Dingen einig zu werden, zurück kehrte.

Roscelin scheint, nach den angeführten Zeugnissen des Anselm und des ungenannten Geschichtschreibers bei Bulay, viele Anhänger gehabt zu haben. Aber die Namen derselben sind der Vergessenheit übergeben worden,

den, oder für die Geschichte der Philosophie von keinem besonderen Interesse. Arnulph, Robert und Raimbert, Scholasticus zu Lille, der mit dem Odo, Scholasticus zu Dornik, und nachherigem Bischofe zu Cambrai, eine Art von Wettstreit unterhielt, bieten an sich keine merkwürdige Thatsachen dar. Die abweichenden Meinungen einiger Nominalisten und Realisten würden, wenn die Nachrichten von ihnen nicht zu dürftig und unbestimmt wären, eher Aufmerksamkeit verdienen. Wir werden sie am Ende dieser Periode zusammenstellen.

Den Streit über die Realität der Begriffe nahm zunächst Wilhelm von Champeaux (Campellensis) auf. Er war ein grosser Disputator, geübt in allen Künsten der Dialektik, die er nebst der Rhetorik in der bischöflichen Schule zu Paris mit grossem Beifall und Ruhm vortrug. Unter andern beschäftigte er sich auch mit der Kunst der Erfindung, deren Wesen er darin setzte, Mittelbegriffe zu entdecken, um daraus Schlüsse herzuleiten [16]). Es ist sehr wahrscheinlich, daß er sich in den Streit, welchen Roscelins Vorstellungsart über die Objectivität der allgemeinen Begriffe erregt hatte, als ein gewandter Dialektiker, gemischt habe. Denn er behauptete diese Objectivität, und nahm demnach an, daß ein Gattungsbegriff in allen Individuen, denen er beigelegt werde, ganz und wesentlich enthalten sey, daß die Individuen einer Gattung daher ihrem Wesen nach völ-

16) Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus*, l. III. c. 9. Versatur in his inventionis materia, quam hilaris memoriae Guilielmus de Campellis, postmodum Catalaunensis Episcopus, definivit, quamvis non perfecte, esse scientiam reperiendi medium terminum, et inde eliciendi argumentum.

Digitized by Google

völlig identiſch, und nur in Rückſicht auf ihre Accidentien von einander verſchieden ſeyen [17]). Alles, was wir von dem Realismus dieſes Mannes wiſſen, gründet ſich auf dieſe kurze Anführung des Abälards, welche uns nicht vollſtändig in den Stand ſetzt, über ſeine Behauptung ein beſtimmtes Urtheil zu fällen. Es kann daraus nämlich nicht beſtimmt erkannt werden, ob er ein Platoniker oder Ariſtoteliker war. Nur ſoviel wiſſen wir, daß er überhaupt einen Realismus der Begriffe behauptete, und ſich vorſtellte, die Gattungsbegriffe bezögen ſich unmittelbar auf reale Objecte, wie die Anſchauungen; oder vielmehr, er machte die Begriffe ſelbſt zu realen Objecten. Darum ſetzte ihm auch Abälard den Einwurf entgegen, daß Begriffe von Begriffen prädicirt werden können, dieſes aber mit Objecten nicht angehe, daß wenn das Weſen des Menſchen ganz in einem Individuum, z. B. dem Petrus, iſt, es nicht auch zu gleicher Zeit ganz in einem andern Johannes ſey, und daher Johannes kein Menſch ſeyn müßte, wodurch Wilhelm zum Stillſchweigen und zum Bekenntniß genöthiget wurde, daß daſſelbe Weſen nicht weſentlich, ſondern individuell in den Individuen eines Begriffs ſey [18]). Bayle behauptete, dieſer Realismus ſey nicht weit

17) Abaelardus *Epiſtola I.* Erat in ea ſententia de communitate univerſalium, ut eandem eſſentialiter rem totam simul ſingulis ſuis ineſſe aſtrueret individuis, quorum quidem nulla eſſet in eſſentia diverſitas, ſed ſola multitudine accidentium varietas.

18) Abaelardus *Introductio in Theologiam chriſtianam. Hiſtoria calamitatum.* Sic autem iſtam ſuam correxit ſententiam, ut deinceps rem eandem non eſſentialiter, ſed individualiter diceret. Johannes Sarisberienſis *Metalogicus*, l. II. c. 17. Der Freiherr von Eberſtein über die vorzüglichſten

weit entfernt von dem Spinocismus. Denn der letzte gründe sich auf folgende Behauptungen: Das Attribut ist von der Substanz nicht verschieden; wo sich daher dasselbe Attribut findet, da ist auch dieselbe Substanz vorhanden, weil nun in allen Substanzen das nämliche Attribut sich finde, so sey nur eine Substanz vorhanden. Dieselbe Gedankenreihe liege auch in der Behauptung des Wilhelm, daß der Gattungsbegriff das Wesen sey, welches in allen seinen Individuen wesentlich und ganz subsistire [19]). Allein Bayle hat hier offenbar zu viel aus diesem letztern gefolgert, welches nicht nothwendig mit der Läugnung der Vielheit der Gattungen, oder Wesen verbunden seyn muß, und gar nicht darauf geachtet, daß Wilhelm, wenn er Spinocist gewesen wäre, gar nicht von Individuen einer Gattung hätte reden können.

Nachdem Abälard seinen Lehrer zur Aenderung seiner Behauptung in öffentlichen Disputationen genöthiget hatte, verlor jener immer mehr Schüler, Beifall und Ansehen, gleichsam als ob auf der Vorstellung von den Universalien einzig und allein das Wesen und der Werth der Dialektik gegründet sey [20]). Von d Zeit an brach der bisher zurückgehaltene Unwille des beleidigten Ehrgeizes

lichsten Systeme der Nominalisten und Realisten, führet folgende Argumentation des Abälard gegen Wilhelm an: Si tota essentia humana inest in unoquoque homine, sequitur: Petrum esse essentialiter Ioannem et vice versa. Imo sequitur: Petrum non esse hominem, quia tota essentia humana est in Ioanne; sequitur etiam: Ioannem non esse hominem, quia tota essentia humana est in Petro.

19) Bayle *Dict. histor.* Abelard. Rem. C.

20) Abaelardus *Historia calamitatum.* Cum hanc sententiam ille correxisset, imo coactus dimisisset, in

finden. Diese drei ver
aber welcher von dens
drei bei ihm anzunehm
mit einiger Sicherheit au
Vorstellungsart des Ros
kennten, und wenn nic
Streitigkeiten der Realist
abweichenden Meinungen
lichkeit hervorging, daß
nur einen Schimmer von
Morgenröthe gesehen, ab
auffassen und festhalten kon
des Herumtappen sie zu sin
man nur in großer Ferne di
keit der Streitfrage, und me
als nach dem gründlichen E
man viel zu bald zu den Fol
theologische Gegenstände über
liminarfrage, welchen W
haben die Begriffe,
Indessen waren auch schon die
blinden Versuche, das Wahr
erfolglos; denn sie störten den
setzten den Verstand in eine
lenkten, wenn auch nur auf kur
keit von dem Kampfplatze theolo
bis der menschliche Verstand,
schenraume, zu den vergessenen
kenntnißprincipien vor allen Ding
rück kehrte.

Roscelin scheint, nach den
des Anselm und des ungenannten
Bulay, viele Anhänger gehabt
Namen derselben sind der Vergess

hte die Uebung in der Dialektik einen Hauptgegenstand
s Unterrichts aus. Schon in seinem sechszehnten
re ging er auf Reisen, um sich in derselben zu ver-
mmnen. Wo er einen geschickten Lehrer fand, da
hte er dessen Unterricht. Nachdem er die Provin-
hulen durchreiset hatte, kam er in seinem zwanzig-
Jahre nach Paris; die Lehrstunden des berühmte-
meisters in der Dialektik in den damaligen Zeiten,
lms von Champeaux, fesselten ihn mehr, als an-
Bald fühlte er seine Kräfte und Ueberlegenheit in
isputationen mit den obersten Schülern, und in
m Lehrer vorgelegten Fragen, daß er diesen zuletzt
um Streite herausforderte, überwand, um sein
brachte. Jugendlicher Stolz gab ihm ein, selbst
hule zu errichten, und das Glück begünstigte ihn
un und Corbeil außerordentlich. Geschwächte
hlt nöthigte ihn, von der mit Ruhm eröffneten
n abzutreten. Als er ungefähr in dem acht und
rn Jahre seines Lebens nach Paris zurück kam,
die Gestalt der Dinge geändert. Wilhelm war
m dem Kloster des H. Victors geworden, und
ialektik, Rhetorik und Theologie mit großem
Abälard wurde wieder Schüler desselben.
Vernehmen konnte zwischen zwei so eifersüchti-
hrgeizigen Menschen nicht lange bestehen; jeder
Ehre darin, den andern um sein Ansehen zu
Abälard trug durch die Ueberlegenheit seines
urch jugendliche Lebhaftigkeit und Begünstigung
des

ia Nominalium aus dem nichtigen Grunde be-
weil Abälard die Irrthümer des Roscelins, wenn
Schüler gewesen wäre, nicht mit solcher Heftigkeit
angegriffen haben. Ein besseres Studium der Chro-
hat erst in neuern Zeiten den Ungrund jenes vor-
rn Factums ins Licht gesetzt. Cramers Fort-
g. 5 Th. 2 Bd. S. 422.

geizes bei dem Lehrer in offene Feindschaft gegen den stolzen und muthwilligen Schüler aus.

Abeillard, oder, wie er gewöhnlicher heißt, Abälard, spielte zu seiner Zeit eine große Rolle, und hätte noch ein weit größerer Mann werden können, wenn nicht der Kampf mit eignen und fremden Leidenschaften ihn sein ganzes Leben hindurch beunruhiget hätte. Er war zu Palais in Nieder-Bretagne unweit Nantes 1079 geboren. Die Natur hatte ihn mit trefflichen Talenten, einer lebhaften Einbildungskraft, Witz und Scharfsinn und forschendem Geiste ausgestattet, welche sein Vater, Berenger, ein Adlicher, der mit der Neigung zu kriegerischen Thaten auch die Liebe zu den Wissenschaften vereinigte, sorgfältig ausbilden ließ. Abälard zog frühzeitig den Stand des Gelehrten mit großer Aufopferung allen andern glänzenden Aussichten vor; er fand an Geistesbeschäftigungen den größten Genuß, und die Leichtigkeit, mit welcher er sich Kenntnisse und Geschicklichkeiten erwarb, belebte sein Interesse dafür immer stärker, entflammte aber auch in ihm eine Ruhmbegierde, die bald zur Leidenschaft heranwuchs. Wir kennen seine ersten Lehrer [21]) und die Art ihres Unterrichts nicht; aber die große Bekanntschaft mit dem klassischen Alterthum, vorzüglich auch den römischen Dichtern, und sein gebildeter Styl, beweist, daß er dem Bedürfnisse eines jungen aufstrebenden Geistes angemessen war. Nächst diesem machte

in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut jam ad dialecticae lectionem vix admitteretur: quasi in hac scilicet de universalibus sententia tota hujus artis consisteret summa.

21) In allen Lebensbeschreibungen des Abälards wird Roscelin als Abälards Lehrer in der Dialektik aufgeführet. Dieses Factum wurde von Salabert in seiner Philosophia

machte die Uebung in der Dialektik einen Hauptgegenſtand ſeines Unterrichts aus. Schon in ſeinem ſechszehnten Jahre ging er auf Reiſen, um ſich in derſelben zu vervollkommnen. Wo er einen geſchickten Lehrer fand, da beſuchte er deſſen Unterricht. Nachdem er die Provinzialſchulen durchreiſet hatte, kam er in ſeinem zwanzigſten Jahre nach Paris; die Lehrſtunden des berühmteſten Meiſters in der Dialektik in den damaligen Zeiten, Wilhelms von Champeaux, feſſelten ihn mehr, als andere. Bald fühlte er ſeine Kräfte und Ueberlegenheit in den Disputationen mit den oberſten Schülern, und in den dem Lehrer vorgelegten Fragen, daß er dieſen zuletzt ſelbſt zum Streite herausforderte, überwand, um ſein Anſehen brachte. Jugendlicher Stolz gab ihm ein, ſelbſt eine Schule zu errichten, und das Glück begünſtigte ihn zu Melun und Corbeil außerordentlich. Geſchwächte Geſundheit nöthigte ihn, von der mit Ruhm eröffneten Laufbahn abzutreten. Als er ungefähr in dem acht und zwanzigſten Jahre ſeines Lebens nach Paris zurück kam, hatte ſich die Geſtalt der Dinge geändert. Wilhelm war Mönch in dem Kloſter des H. Victors geworden, und lehrte Dialektik, Rhetorik und Theologie mit großem Beifalle. Abälard wurde wieder Schüler deſſelben. Das gute Vernehmen konnte zwiſchen zwei ſo eiferſüchtigen und ehrgeizigen Menſchen nicht lange beſtehen; jeder ſetzte ſeine Ehre darin, den andern um ſein Anſehen zu bringen. Abälard trug durch die Ueberlegenheit ſeines Geiſtes, durch jugendliche Lebhaftigkeit und Begünſtigung des

losophia Nominalium aus dem nichtigen Grunde beſtritten, weil Abälard die Irrthümer des Roscelins, wenn er ſein Schüler geweſen wäre, nicht mit ſolcher Heftigkeit würde angegriffen haben. Ein beſſeres Studium der Chronologie hat erſt in neuern Zeiten den Ungrund jenes vorgeblichen Factums ins Licht geſetzt. Cramers Fortſetzung, 5 Th. 2 Bd. S. 422.

Digitized by Google

des Glücks den Sieg davon, lehrte bald zu Paris, bald zu Melun. Als sein Nebenbuhler einige Zeit darauf den bischöflichen Stuhl zu Chalons bestiegen hatte, und Abälard als einziger Lehrer der Philosophie zu Paris mit dem größten Ruhme lehrte, verließ er auf einmal seine Schule, und besuchte die theologische Schule des Anselmus zu Laon, nicht allein aus dem Grunde, weil die Dialektik und das Lehramt durch die Entfernung des Antagonisten einen großen Reiz verloren hatte, sondern auch, weil er nicht weniger seyn wollte, als sein Gegner, und durch denselben theologischen Unterricht, den auch jener genossen hatte, sich den Weg zu kirchlichen Aemtern bahnen konnte und wollte. Er fand an diesem berühmten Manne mehr Schein, als Gründlichkeit, fing selbst an, Vorlesungen über den Ezechiel zu halten; mit solchem Beifalle, daß Anselmus aus Neid ihm das Lehren untersagte. Darauf begab er sich wieder nach Paris, lehrte daselbst mit erstaunlichem Zulaufe die Theologie, und würde bald als der gelehrteste und geehrteste Mann seiner Zeit emporgestiegen seyn, wenn nicht eine Leidenschaft in dem Umgange mit der geistvollen und schönen Heloise, worin er sich von einer sehr niedrigen Seite zeigte, seine Plane zerstört, und ihn in mannigfaltiges Unglück gestürzt hätte.

Als Mönch in dem Kloster St. Denis, in seiner Einsiedelei zu Paraklet, und in dem Kloster St. Gildes de Ruis, brachte Abälard sein übriges Leben unter den Beschäftigungen eines Lehrers der Theologie, unter den Verfolgungen des Neides und der Ketzerei, und den Mühseligkeiten zu, die die strengere Zucht ausgearteter und zügelloser Mönche verursachte. Zwei Kirchenversammlungen zu Soissons und Sens beschäftigten sich mit den ihm Schuld gegebenen Ketzereien, oder vielmehr suchten, durch einen falschen Religionseifer beseelt, ihn

zum

zum Ketzer zu machen. Kurz vor seinem Tode fand endlich der sein ganzes Leben hindurch, wenn auch nicht immer ganz ohne eigene Schuld verfolgte Abälard in dem Kloster zu Clugny bei dem Abte Petrus Venerabilis eine ruhige Freistätte, Aussöhnung mit seinem heftigsten Widersacher, dem heiligen Bernhard, Lossprechung von der Ketzerei, und beschloß in dem Jahre 1143 sein eben so ruhm- als mühevolles Leben.

Abälard kann als Philosoph und als Theolog betrachtet werden. So sehr auch Neid, Fanatismus und Ketzergeist sich zu seiner Demüthigung vereiniget zu haben scheinen, so ist er doch nach dem unbefangenern Urtheile der Nachwelt ein großer Mann gewesen, aber auch nicht frei von den Fehlern großer Männer geblieben. Stolz und Ruhmsucht waren seine herrschenden Leidenschaften, und zu diesen gesellte sich auch der Hang zur Wollust. Aber durch Vernunft, Religion, und durch die Widerwärtigkeiten des Lebens ermannte sich sein besseres Selbst, die Herrschaft derselben nach und nach zu überwältigen. Mit der letzten hatte er am längsten zu kämpfen, wie der Inhalt seiner Ethik und die vielfältig von der Wollust hergenommenen Beispiele beweisen. Als Gelehrter nimmt Abäjard in jenen Zeiten eine ehrenvolle Stelle ein. Sein Wissen schränkte sich nicht allein auf die dürre Dialektik ein; er hatte durch die Lektüre der Klassiker seinem Geiste eine bessere Bildung, mehr Sinn und Empfänglichkeit für Wahrheit und Erkenntniß gegeben, und strebte durch die Anwendung seiner geistigen Kräfte, und durch die Benutzung der erworbenen Kenntnisse die wissenschaftliche Erkenntniß weiter zu bringen; der Mittelpunkt seines Strebens war aber nach dem Geiste seiner Zeit, bei dem eingeschränkten Kreise des Wissens, die theologischen, aus der Bibel und den Kirchenvätern geschöpften Kenntnisse, welche damals zu der Glau-

Glaubenslehre der katholischen Kirche gerechnet wurden. Als philosophischer Kopf ging er auf die Vereinigung der beiden Arten von Kenntnissen, der theologischen und der aus der Vernunft geschöpften, welche auch der Zeitgeist und die fortschreitende Aufklärung forderte. Denn man wollte sich nicht mehr mit dem auf Autorität gestützten Glauben begnügen, sondern verlangte auch Gründe für das Fürwahrhalten, und man wollte, was man glaubte, auch vernünftig glauben [22]). Besonders mußte dieses der Fall bei den Geheimnissen der christlichen Lehre, am

22) Abaelardi *Prologus introductionis ad Theologiam.* Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis et secularium literarum scriptis studiose legissent, et eis admodum lecta placuissent, visum illis est, ut multo facilius divinae paginae intelligentiam, sive sacrae fidei rationes nostrum penetraret ingenium, quum philosophicae abyssi puteos, ut ajunt, exhausisset. Addebant etiam, nec me aliter Philosophiae cursum consummare, nec ad ejus pervenire metam, aut aliquem ex ea fructum colligere, nisi ejus studium ad Deum, ad quem omnia referri convenit, terminarem. — Quo enim fides nostra, id est Christiana, inquiunt, difficilioribus implicita quaestionibus videtur, et ab humana ratione longius absistere, validioribus utique munienda est rationum praesidiis, maxime vero contra impugnationes eorum, qui se philosophos profitentur. Quorum quanto sublimior videtur inquisitio, tanto difficilior ad solvendum et ad perturbandam fidei nostrae simplicitatem facilior invenitur. Ad has itaque dissolvendas controversias, cum me sufficere arbitrarentur, quem quasi ab ipsis incunabulis in philosophiae studiis ac praecipue dialecticae, quae omnium magistra rationum videtur, conversatum sciant, atque experimento, ut ajunt, didicerint, unanimiter postulant, ne talentum mihi a Domino commissum multiplicare differam.

Digitized by Google

am meisten aber bei demjenigen der Fall seyn, welches die Hauptunterscheidungslehre des Christenthums war, und als das Fundament desselben betrachtet wurde, nämlich der Lehre von den drei Personen des einen Gottes. Diese Lehre zu erklären, und ihre Vernunftmäßigkeit in das Licht zu setzen, bot Abälard allen seinen Scharfsinn auf. Aber er zog sich auch durch diese Bemühung den Vorwurf der Ketzerei und große Verfolgungen zu. Es sind noch zwei Schriften von ihm über diesen Gegenstand vorhanden, die im Wesentlichen übereinstimmen. Die letzte, unter dem Titel: Christiana Theologia, unterscheidet sich nur durch größere Ausführlichkeit und Behutsamkeit, und durch die weitläufige Rechtfertigung des Philosophirens über die christliche Glaubenslehre aus Stellen der Bibel und der Kirchenväter. Denn seine Einleitung zur Theologie war durch die Bemühungen zweier Lehrer der Theologie zu Rheims, des Albericus und Lotulphus, die beide Schüler des Anselmus zu Laon und neidisch über den Ruhm des Abälard waren, verketzert und auf dem Concilium zu Soissons verdammt worden, weil, wie sie vorgaben, das Geschäft eines Gelehrten mit dem Stande eines Mönchs unvereinbar sey, und weil Abälard, ohne einen Lehrer in der Theologie gehabt zu haben, Theologie zu lehren sich herausgenommen habe [23]). Dieses war zwar nur ein Vorwand, unter welchem sich ihr Neid und Verfolgungsgeist versteckte; aber daß sie ihn gebrauchen konnten, und die Vertheidigung des Abälards beweist das

23) Abaelardi *historia calamitatum.* Quod scilicet proposito Monachi valde esset contrarium, secularium literarum studio detineri, et quod sine magistro ad magisterium divinae lectionis accedere praesumpsisset.

Digitized by Google

das Vorhandenseyn einer Partei, die auf die gänzliche Trennung und Absonderung der Theologie von der Philosophie drang, und mit der entgegengesetzten, welche beide zu vereinigen suchte, nothwendig in Widerstreit gerathen mußte. Sie verwarf den Gebrauch der Logik, weil sie dieselbe nicht verstand, und hielt alles für Unsinn, was über ihren Verstand ging [24]). Mit Stellen aus den Kirchenvätern, besonders aus Augustin, mit Aussprüchen der Bibel, sucht er diese Verächter der Logik, weil sie nicht durch Gründe zu bestreiten waren, zum Schweigen zu bringen, und den Nutzen und die Unentbehrlichkeit der Logik zu beweisen. Er mag die Dialektik lieber Logik nennen, weil die Ableitung dieses Wortes von λογος, und der Sprachgebrauch dieses Wortes bei den Kirchenvätern zur Bezeichnung des Sohnes Gottes, unter welchem sich Abälard die göttliche Weisheit denket, dem Werthe und der Würde dieser Wissenschaft, und der Philosophie überhaupt, ihm angemessener schien. Denn dadurch, daß die höchste Weisheit des Vaters unsere Natur angenommen hat, um die Menschen mit dem Lichte der wahren Weisheit zu erleuchten, und von der Liebe der Welt abzuziehen, macht

24) Abaelardi *Epist. IV.* Quidam hujus temporis Doctores, cum dialecticarum rationum virtutem attingere non possint, ita eam execrantur, ut cuncta ejus dogmata putent sophismata et deceptiones potius quam rationes arbitrentur. Qui coeci duces coecorum nescientes, ut ait Apostolus, de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant, quod nesciunt, damnant, quod ignorant, accusant, lethalem judicant gustum, quem nunquam attigerunt. Quicquid non intelligunt, stultitiam dicunt, quidquid capere non possunt, aestimant deliramentum.

Digitized by Google

macht er uns ſowohl zu Chriſten, als zu echten Philoſophen [25]).

Nach dieſer Anſicht ſuchte Abälard eine Religionsphiloſophie zu Stande zu bringen, in welcher die Vernunft und die Offenbarung mit einander vereiniget wären. Er verband zu dieſem Zweck eben die Fertigkeit in der Dialektik, und mehr philoſophiſchen Geiſt, als Anſelmus, wiewohl die widerwärtigen Ereigniſſe ſeines Lebens und die Verfolgungen ſeiner Gegner denſelben gedemüthiget und niedergeſchlagen hatten. Durch dieſelben war er nach und nach von dem ſtolzen Vorhaben, alle Glaubensſätze der Religion philoſophiſch zu demonſtriren, zu dem beſcheidenen Beſtreben, dieſelben durch philoſophiſche Gründe gegen Einwürfe der Vernunft zu retten, und die Uebereinſtimmung der Vernunft und Offenbarung zu beweiſen, herab geſtimmt

25) Abaelardi *Epist. IV.* Cum ergo verbum Patris Dominus I. C. λογος graece dicatur, sicut et σοφια Patris appelletur, plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quae nomine quoque illi sit conjuncta, et per derivationem quandam a λογος Logica sit appellata, et sicut a Christo Christiani, ita a λογος Logica proprie dici videatur. Cujus etiam amatores tanto verius appellantur Philosophi, quanto verius sint illius Sophiae superioris amatores. Quae profecto summi Patris summa Sophia cum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine, et nos ab amore mundi in amorem converteret sui, profecto nos pariter Christianos et veros effecit Philosophos. Wahrſcheinlich hat von dieſer Zeit an die Benennung Logik die andere, Dialektik, die bisher die herrſchendere geweſen war, verdrängt. Abälard ſelbſt hatte außer den Erläuterungen der meiſten Schriften des Organons auch eine Logik geſchrieben, deren Herausgabe von Andreas du Cheſne verſprochen worden, aber nicht erfolgt iſt.

geſtimmt worden [26]). Deſſen ungeachtet iſt doch Abälards Verſuch einer Religionsphiloſophie, wenn er in der Ausführung

26) Gualterus de Mauritania in einem Briefe an Abälard bei Bulay T. II. p. 69. Quidam discipuli vestri subtilitatem et sapientiam vestram, sicut justum est, late et gloriose praedicantes, affirmant inter caetera, vos in tantum esse rimatum S. Trinitatis profunda mysteria, quod perfecte et ad plenum cognoscatis, qualiter tres personae sint in una divina essentia, et in personarum pluralitate unitas divinae essentiae. Dicunt etiam, quod ad plenum disserere et aliis intimare soleatis, qualiter a Patre sit genitus Filius, et qualiter Spiritus S. procedat ab utroque. Hiermit ſtimmt freilich nicht die Verſicherung in dem Prologus überein, daß er in dieſer Einleitung zur heiligen Schrift ſich nicht anheiſchig mache, die Wahrheit zu lehren, ſondern nur ſeinen Schülern auf ihr Verlangen ſeine Anſicht vorzulegen. Allein ungeachtet dieſer beſcheidenen Sprache iſt es doch wahrſcheinlich, daß Abälard gleichwohl ein weit größeres Zutrauen zu ſeinen Einſichten und den Kräften der menſchlichen Vernunft hatte, und in dem ſtolzen Wahne ſtand, es gebe für die Vernunft keine Geheimniſſe, wiewohl er nach der damaligen Sitte ſelbſt ſeine Demonſtrationen der Autorität der Kirche unterwerfen mußte. Uebrigens weiſt derſelbe Brief dieſe ſtolzen und übertriebenen Anmaßungen durch die wahre Bemerkung zurück, daß es doch ſelbſt in der Natur unerforſchliche Objecte gebe. Quis hominum carnem fragilem adhuc gerens, naturam animae propriae, nedum alienae, valeat perfecte cognoscere? Quid enim occurrit animo contemplanti, et in rem incorpoream interiorem oculum figere volenti, nisi imagines corporeae, quae a specie rei invisibilis penitus sunt diversae? Quis etiam animae suae varietates et augumenta meritorum in bono vel in malo ad plenum potest comprehendere? Praeterea quis adeo sapiens est, ut sui patris et suae matris animas, postquam solutae sunt a corporibus, recognoscere queat et ab invicem discernere, etiam si forte eas prae-

führung auch nur einige Hauptſätze des Chriſtenthums, nämlich Gottes Daſeyn, Einheit und Dreieinigkeit, umfaßt, doch ſehr merkwürdig. Er gab der Idee einer Religionsphiloſophie, einer zu ſuchenden Einheit des Offenbarungsglaubens und des philoſophiſchen Wiſſens noch mehr Leben und Intereſſe, als Anſelm, und ſeine Behandlungsart wurde, ungeachtet der Verketzerung einiger Ideen, dennoch Vorbild für die künftigen Bearbeitungen. Er befolgt die Ordnung, daß er erſt die drei Perſonen in dem einen göttlichen Weſen und ihren Unterſchied von einander durch Zeugniſſe aus der Bibel und den Kirchenvätern, dann aus den heidniſchen Schriftſtellern und Philoſophen, beweiſet, dann aber auch dieſe Zeugniſſe durch Vernunftgründe unterſtützt, in den Punkten nämlich, in welchen ſie auf keine vernünftige Weiſe beſtritten werden. Hierbei kommen mehrere Digreſſionen von dem Werth und der Würde der Philoſophie, von dem rechten Gebrauche der Dialektik und der Wiſſenſchaften zur Erklärung der Bibel, und von dem Mißbrauche der Dialektik, nach eignen Urtheilen und Zeugniſſen aus der Bibel und den Kirchenvätern, vor. Den Gebrauch der heidniſchen Philoſophen, vorzüglich der Platoniker, die er nach Auguſtinus Beiſpiele allen andern vorzieht, empfiehlt er ſehr, weil ſie durch philoſophiſches Forſchen zur Erkenntniß des Einen Gottes, ja ſelbſt der Dreieinigkeit, gelangt ſind, und durch ihr unſträfliches Leben ſich dieſer Auszeichnung der göttlichen Gnade werth gemacht haben, und beweiſt dabei viel Gelehr-

praesentes adesse contigerit? Proinde, ut adhuc descendam inferius, scilicet ad naturam corporis, nemo est ita pefitus in mundana sapientia vel divina, qui omnes naturas proprii corporis, et causas varias morbi, sanitatis plenariae investigare et cognoscere valeat.

Digitized by Google

lehrſamkeit, die er aber nach ſeinem eignen Geſtändniß aus dem Auguſtin geſchöpft hat [27]). Die Philoſophen, ſagt er, waren zwar ihrer Abſtammung nach Heiden, aber gewiß nicht alle dem Glauben nach, da ihnen Gott nach dem Apoſtel das Geheimniß der Trinität, ja wahrſcheinlich auch der Menſchwerdung Chriſti, offenbaret hat, und ihre Tugenden und ihr ſittlicher Lebenswandel auch von den heiligen Kirchenlehrern gerühmt werden. Keine Vernunft kann uns zwingen, die Seligkeit ſolcher Heiden zu bezweifeln, welche vor der Erſcheinung des Erlöſers, ohne geſchriebenes Geſetz, das Geſetz erfüllten, und ſich ſelbſt ein Geſetz waren, weil es in ihr Herz geſchrieben war [28]). Die Philoſophen haben die Tugenden ſo trefflich geſchildert, und beſonders den inneren Geiſt, die weſentliche Form der Tugend, welche in der uneigennützigen Liebe des Guten, und der Vermeidung aller Sünden, nicht um der Strafen willen, ſondern aus Liebe zur Tugend, beſteht, entwickelt, als hätte aus ihnen derſelbe Geiſt des Chriſtenthums geſprochen. Zu welcher Erhabenheit und ſittlichen Größe das natürliche Geſetz, und die Liebe des Sittlichen, nicht allein Philoſophen, ſondern auch ſelbſt Nichtgelehrte unter den Heiden

27) Abaelardi *Theologia Christiana* (in Martene *Thesaurus novus Anecdotorum* T. V.) l. II. p. 1202. Quae enim superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, quae nunquam fortasse vidi, imo ex libris B. Augustini collegi.

28) Abaelardus ibid. p. 1204. Nulla igitur ratione cogi videmur, ut de salute talium diffidamus gentilium, qui ante adventum redemtoris, nullo legis scripto instructi, naturaliter juxta Apostolum ea quae legis sunt facientes, ipsi sibi lex erant, qui ostendebant opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.

Digitized by Google

Helden erhoben hat, lehret die Geſchichte und das Beiſpiel vieler Kirchenlehrer, welche ſie uns zur Beſchämung unſerer Trägheit als Muſter vorſtellen [29]). Ihr Leben und ihre Lehre drückt in der That eine evangeliſche und apoſtoliſche Vollkommenheit aus, und ſie erheben ſich eben dadurch über das Judenthum, welches nur einen knechtiſchen Sinn, Furcht vor Strafen, und ein Streben nach irdiſchen, nicht nach den himmliſchen Gütern, enthält. Daher nahmen die Heiden williger das Chriſtenthum an, als die Juden. Denn das Chriſtenthum iſt nichts anders, als eine Reform des natürlichen Geſetzes, welchem auch die Philoſophen nachzuleben ſtrebten. Das jüdiſche Geſetz gründet ſich mehr auf Ceremonien, als ſittlichen Vorſchriften, und ſiehet mehr auf die äußere, als innere Gerechtigkeit. Das Evangelium aber betrachtet, wie auch die Philoſophen thun, ſorgfältig Tugenden und Laſter, und erwägt alles nach der Geſinnung der Seele [30]).

Hier

29) Abaelardus ibid. p. 1205. 1206. Quas quidem descriptiones virtutum sancti et doctores ab ipsis absumere non sunt dedignati, cum aut justitiam aut fortitudinem aut ceteras virtutes eis nobis exprimunt verbis, quasi et ipso Spiritu eodem locutos fuisse non ambigunt. Quorum quidem unus, cum honestatis formam traderet, egregie ait: oderunt peccare boni virtutis amore; ac si aperte doceat, a turpitudine vitiorum magis abstinendum ipsius virtutis amore, quae dicitur honestas, quam supplicii timore, quo ingrati coercentur servi.

30) Abaelardus ibid. p. 1210. 1211. — reperiemus ipsorum tum vitam, quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione christiana eos aut nihil aut parum recedere. quod nobis tam rationibus morum, quam nomine ipso juncti sunt. Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil

Hier und da webt Abälard die Apologie der Wissenschaften und der Philosophie, sowohl an sich, als auch ihren Gebrauch in der christlichen Theologie gegen die Verächter derselben ein, und zeigt mit großem Nachdruck, daß der rechte Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniß nicht mit den göttlichen Gesetzen streiten könne, weil die Vernunft selbst auch ein Geschenk der Gottheit sey, daß alles Forschen zur Aufklärung des Verstandes, zur Erweiterung der Einsicht, wenn es mit Wahrheitsliebe und dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit verbunden sey, nicht aber bloß zur Befriedigung des Stolzes und des Ehrgeizes diene, Gott wohlgefällig, nur der Mißbrauch, aber nicht der rechte Gebrauch der Wissenschaft, zu tadeln sey. Für falsche Philosophen erklärt er die Dialektiker seiner Zeit, welche wähnten, eine um so vollkommnere Philosophie zu besitzen, je wortreicher sie war [31]). Er warnt vor einer zu weit getriebenen Speculation, welche auch sogar das Wesen der Gottheit zu ergründen sucht, da doch die Gottheit kein Ort, aber auch kein mensch-

nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat, cum lex magis figuralibus quam moralibus nitatur mandatis et exteriori potius justitia, quam interiori abundet. Evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat, et secundum animi intentionem omnia, sicut et philosophi, pensat.

31) Abaelardus ibid. L. III p. 1245. 1247. At sicut erroneam penitusque irrationabilem esse talium reprehensionem non ambigimus, ita et eorum impietatem maximam profitemur, qui donum Dei maximum, quod ex collatione scientiae susceperunt, improbitate sua culpari faciunt atque vilescere, et immeritam et innocentem artem in suae culpae trahunt participationem.

Digitized by Google

menſchlicher Gedanke erreichen und umfaſſen kann. Welche Schmach für die Gläubigen, einen ſolchen Gott zu bekennen, den die menſchliche Vernunft begreifen, und die menſchliche Sprache ausſprechen könnte? Die Vernunft muß ſich hier mit Zeugniſſen begnügen [32]). Es gibt keinen Begriff des Verſtandes, unter welchem Gott wahrhaft gedacht werden könnte. Die zehn Kategorien des Ariſtoteles finden keine Anwendung auf Gott, auch ſelbſt nicht einmal die Kategorie der Subſtanz, ſie dienen nur dazu, die Geſchöpfe zu denken, nicht den Schöpfer. Alles, was von Gott geſagt wird, iſt nur uneigentlich zu verſtehen, und man kann von Gott nur in Bildern, Vergleichungen reden, die gleichwohl höchſt unvollkommen ſind, und das Weſen Gottes nicht begreiflich machen, ſondern nur ahnden laſſen [33]).

Man

32) Abaelardus ibid. p. 1253. Ad haec quippe recipienda et credenda nec sensuum experimentis nec humanis cogi rationibus poterunt, sed sola auctoritate sunt conducendi. Quod si ex auctoritate his acquiescunt, quibus tamen ratione satisfieri non potest, cur de Deo ista reprobant, quae tot testimoniis tantorum comprobata sunt sapientium? Scimus omnes, in his, quae ratione discuti possunt, non esse necessarium auctoritatis judicium. Id quoque pro ratione satis esse debet, ut qui cuncta longe transcendit per omnia, humanae discussionis atque intelligentiae vires excedat, et quod capi non potest loco, humano non comprehendatur animo. Quae etiam major indignatio fidelibus habenda esset, quam eum se habere Deum profiteri, quem ratiuncula humana possit comprehendere, aut mortalium lingua disserere?

33) Abaelardus ibid. p. 1275. De quo si quid dicitur, aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus, quae quidem vocabula homines

Man ſieht aus dieſen Urtheilen Abälards philoſophiſche Denkart, die ſich ſehr zu ſeinem Vortheil auszeichnet, aber auch zugleich ſein Schwanken über die Bedingungen und Gränzen der Vernunfterkenntniß, ſo wie über das Verhältniß derſelben zu dem Glauben, welches daraus entſpringt, daß er der poſitiven Theologie nichts vergeben darf, und der Vernunft ihre Rechte nicht ſchmälern will, daß er beide zu vereinigen ſtrebt, und doch keine leitenden Grundſätze zur Vereinigung derſelben beſitzt. Daher iſt er ſelbſt nicht mit ſich übereinſtimmig, wenn er bald behauptet, die heidniſchen Philoſophen hätten ſich nicht allein zur Erkenntniß des Einen Gottes, ſondern auch ſelbſt zu den Geheimniſſen der Trinität und Menſchwerdung erhoben, und doch auf der andern Seite wieder der Vernunft kaum das Vermögen läßt, den Unendlichen zu ahnden, und ſich ihn in entfernten Bildern vorzuſtellen. Merkwürdig iſt es, daß er an mehreren Stellen von der Würde und dem Intereſſe der Sittenlehre mit Nachdruck ſpricht, und ſie als eine Wiſſenſchaft, welche innerhalb dem Kreiſe des menſchlichen Wiſſens liege, betrachtet. Die Religionsphiloſophie des Abälard ſelbſt gehört zwar mehr für die poſitive Theologie, einige Hauptſätze derſelben müſſen wir indeſſen doch auch hier mitnehmen.

Abälards Hauptzweck iſt die Darſtellung einer vernunftgemäßen Trinitätslehre. Den größten Theil der Schrift hindurch beſchäftigt er ſich damit, die Einwürfe

homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt — sed omnia, quae de eo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt, et per similitudinem aliquam vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili majestate suspicando potius quam intelligendo degustemus.

Digitized by Google

würfe der Philosophen dagegen aus dem Wege zu räumen, und nur in dem letzten Buche macht er den Versuch, die theologische Erkenntniß durch Vernunft zu erweitern. Gott ist das höchst vollkommene Wesen. Zu dem nothwendigen Begriff desselben gehört die Vorstellung, daß er allmächtig, höchst weise und höchst gütig sey; daß er alles, was er will, bewirken kann, daß er nichts bewirket, was nicht der Vernunft angemessen ist, und sein Wille stets gut und mit der Vernunft in Uebereinstimmung ist. Gott ist also die Macht, die Weisheit, die Güte in dem absoluten Sinne. Darin besteht die Trinität, welche nicht allein in der Idee des vollkommensten Wesens enthalten ist, sondern auch den Menschen am kräftigsten zur Religion bestimmt. Denn Furcht und Liebe macht uns am meisten unterwürfig gegen Gott. Macht und Weisheit aber erregen in uns Furcht, da wir erkennen, daß er die Vergehungen strafen, und daß ihm nichts verborgen bleiben könne. Die Güte aber erzeuget Liebe, denn je gütiger ein Wesen ist, desto mehr lieben wir es [34]). Die Ausführung dieser, dem Geiste des Abälards Ehre machenden Idee nimmt den größten Theil der vier Bücher ein. Er führt eine Menge Zeugnisse der Kirchenväter und selbst der heidnischen Philosophen an, um zu beweisen, daß diese Idee ihnen nicht fremd gewesen; er sucht damit die Bestimmungen der kirchlichen Dogmatik in Einstimmung zu bringen, und vorzüglich zu

34) Abaelardi *Christiana Theologia*, l. I. p. 1157. 1158. In his itaque tribus, Potentia scilicet, Sapientia et Benignitate tota Boni perfectio consistit, ac parvi pendendum est quidlibet horum sine duobus aliis. — in quo autem haec tria concurrunt, ut videlicet et possit implere, quae voluerit, et bene velit, utpote benignus nec exinde sapientia modum rationis excedat, eum profecto vere

zu zeigen, daß die Einheit Gottes nicht die drei Perſonen aufhebe, und die drei Perſonen nicht mit der Einheit ſtreiten; er ſtellt eine Reihe Einwendungen dagegen auf, und bemühet ſich ſie zu löſen durch eine logiſche Beſtimmung der Begriffe Identität und Verſchiedenheit, worin ihm die Boethiſch-Ariſtoteliſche Logik nicht Genüge leiſtete. Nachdem er die Sätze, daß in Gott kein Accidens iſt, und daß er nicht als die Form gedacht werden kann, erläutert hat, ſucht er durch Unterſcheidung der Identität und Verſchiedenheit dem Weſen, der Zahl, der Definition und den Eigenſchaften nach, die Einwürfe zu löſen. Das Reſultat iſt: Gott iſt ein einfaches Weſen; nichts iſt in Gott, was nicht Gott iſt; aber es gibt in der Einheit des göttlichen Weſens drei Unterſchiede oder Eigenſchaften und Verhältniſſe, die der Definition nach von einander unterſchieden, aber nicht ſelbſt Gott, ſondern in Gott ſind [35]). Durch eine Menge feiner Unterſcheidungen, derentwegen er auf ſeinen Tractat von den Prädicamenten verweiſt, gelingt es ihm, mehr den Forderungen der Philoſophie, als der Theologie Genüge zu leiſten, von welcher er zwar nicht den Vorwurf des Tritheismus, der ihm wirklich gemacht wurde, aber

vere bonum esse et in omnibus perfectum constat, atque in ejus regimine cuncta, quae optime condidit, optime conservari: quippe qui et possit et sciat et velit. Unde non solum haec Trinitatis distinctio ad summi boni perfectionem describendam convenit, verum etiam ad persuadendam hominibus divini cultus religionem plurimum proficit.

35) Abaelardus ibid. L. IV. p. 1341. Tres itaque proprietates non tres res dicimus, id est non tres essentias, sed tres in una essentia relationum diver-

aber doch den des Sabellianismus, des Verwandelns der drei Personen in bloße Begriffe oder Verhältnisse, verdiente. Denn so sehr er auch dagegen protestirt, daß die Trinität nicht etwa bloß in den Worten liege, sondern die Sache das Object angehe [36]), und behauptet, daß das Object, was Gott ist, selbst die Trinität sey, weil es die drei wesentlich verschiedenen Eigenschaften der Macht, der Weisheit, der Güte, von Ewigkeit in sich besitze; so unterscheidet er doch nicht den Begriff und das Object, wie es seyn sollte. Das durch die Idee vorgestellte Object ist ihm das Object an sich; daher schließt er von den Merkmalen des Begriffs, daß auch das Object, als ein Reales betrachtet, dieselben Merkmale haben müsse, welches doch nicht bewiesen werden kann.

Seine christliche Theologie wird eine philosophische Theologie; — denn das, was er als dem Christenthume eigenthümlich betrachtet, die Trinität, ist ja nichts anders, als eine Entwickelung der Idee des vollkommensten Wesens — welche in Rücksicht auf die Erörterung der Haupteigenschaften der Gottheit, der Allmacht, Weisheit und Güte, nicht ohne Verdienst ist. Mehrere Punkte werden dabei mit Einsicht untersucht, z. B. die Frage, ob Gott allmächtig genannt werden könne, wenn er nicht alles kann, und selbst Menschen vieles

diversitates, per quas, ut dictum est, tres personae consistunt. Cum itaque has proprietates res non esse ponamus, et dictum sit, quidquid est in Deo, Deus est; hoc est, nullam rem esse in ipso, quae non sit ipse: profecto non possumus cogi, ut per hoc has proprietates Deum esse concedamus, cum ipsae, ut dictum est, rerum aliquae non sint existentiae, sed in una re consistentes proprietates.

36) Abaelardus ibid. L. IV. p. 1289. 1291.

vieles können, was Gott nicht kann? Gott kann nicht gehen, reden, empfinden, ſündigen. Denn bei dem Vermögen, das wir einem Weſen beilegen, ſehen wir immer auf die Würde und den Vortheil deſſelben, und manches Können, das in der Sprache ausgedrückt wird, bedeutet oft ein Unvermögen in der Sache, wie das Sündigenkönnen nichts anders als menſchliche Schwachheit iſt; woraus folgt, daß was bei dem einen Weſen ein Vermögen iſt, bei dem andern ein Unvermögen ſeyn würde. Obgleich aber Gott nicht alles kann, was die Menſchen können, ſo ſchreiben wir ihm, als dem Weſen, in welchem Alles iſt, lebt und ſich bewegt, doch alles zu, was wir thun. Er wirkt in uns allen, braucht uns als Werkzeuge zur Ausführung ſeines Willens, gibt Daſeyn und Kräfte, und erhält ſie, und in ſo fern macht er auch dasjenige, was er uns machen läßt. — Es fragt ſich, ob Gott etwas Anderes oder Beſſeres, als er macht, machen, oder von dem, was er macht, auf irgend eine Weiſe abſtehen könne? Die Bejahung ſowohl als Verneinung dieſer Frage iſt mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Denn in jenem Falle würde ſeine Güte eingeſchränkt, da er nichts als Gutes thun kann, und nicht alles Gute, was er machen könnte, hervorbrächte. Daher ſagt auch Plato, die Welt habe nicht beſſer gemacht werden können, als ſie von Gott eingerichtet worden iſt. Daraus folgt auch die Möglichkeit, daß Gott jeden Menſchen, der von ihm ſelig gemacht werden kann, ſelig machen könne, da aus dem Gegentheile die widerſprechenden Sätze folgen würden, daß ein Menſch, der von Gott nicht ſelig gemacht werden kann, auch überhaupt nicht ſelig werden kann; daß die freie Willkür dadurch aufgehoben wird; daß es zwecklos iſt, einem ſolchen Menſchen Vorſchriften zum Seligwerden zu geben,

die

Digitized by Google

die er nicht erfüllen kann. Eben so, wenn Gott einen Menschen nicht bessern kann, so kann er auch nicht von ihm gebessert werden; wäre es möglich, so müßte es auch von Gott geschehen. Allein es sey weit von uns entfernt zu behaupten, irgend ein Mensch sey so vollkommen, daß er in dem Guten nicht weiter wachsen könne. — Gott thut oder unterläßt nie etwas anders, als aus der besten vernünftigen Ursache, wenn sie uns gleich verborgen ist, daher auch, wie Plato sagt, alles, was geschiehet, nach einer nothwendigen Ursache geschiehet, und jeder Zufall aus der Welt ausgeschlossen ist. Bei allem, was Gott thut, achtet er nur auf das Gute, und wird mehr durch den Werth des Guten, als durch die Willkür seines Willens bestimmt. Aber dann folgt, daß Gott alles, was er thut oder unterläßt, nothwendig thun oder unterlassen muß, denn sonst würde Gott nicht recht handeln. — Aber auf der andern Seite scheint dadurch Gottes Macht zu sehr eingeschränkt zu werden, wenn wir sagen wollten, es sey Gott nur das möglich, was geschiehet; und wenn Gott alles, was er thut, nothwendig thun muß, so muß ein Mensch, den Gott bessert, gut werden, auch wenn er nicht will, er kann unmöglich verdammt werden. Dieses ist offenbar falsch; denn die Schrift sagt zum Lobe eines gerechten Menschen: er konnte das Gesetz übertreten und Böses thun, und that es nicht. Abälard entscheidet mit schüchterner Bescheidenheit: Gott als das vollkommenste Wesen, dem die Güte nicht wie uns zufällig, sondern wesentlich ist, und nie verringert werden kann, und mit unaussprechlicher Güte gegen das menschliche Geschlecht ohne Wechsel erfüllt ist, will alles, was er will, nothwendig, und thut alles, was er thut, nothwendig, er will von allen Einzelnen so viel Gutes, als sein

sein Wille gut ist, und richtet das Einzelne so gut ein, als er kann.

Zu Anfange des fünften Buchs handelt Abälard auch von der Möglichkeit einer Erkenntniß, und nimmt zwei Quellen für dieselbe an, nämlich die Vernunft, und die Betrachtung der gesetzmäßigen und weisen Ordnung in der Welt. Aber dieser Gegenstand ist nur oberflächlich berührt. Das Werk scheint nicht ganz vollendet. Mehrere theologische Abhandlungen sind aus den Handschriften noch nicht bekannt gemacht worden. Martene und Durand versichern, daß in ihrer Klosterbibliothek eine Handschrift vorhanden ist, in welcher er über jeden Satz der kirchlichen Dogmatik auf eine dialektische Art pro et contra disputirt, so daß er auch darin den Ton zu der folgenden Manier der Scholastiker angegeben hat. Ein bestimmteres Urtheil über seine Denkart und sein Verdienst um die dogmatische Philosophie, und das Verhältniß, in welchem bei ihm die positive Theologie und die Philosophie stand, setzt eine vollständigere Kenntniß aller seiner Schriften, auch der noch unedirten, voraus.

Ein großes Verdienst erwarb sich Abälard um die Sittenlehre, indem er zuerst nach einem langen Zwischenraume, in welchem man sich mit dem populären Vortrage der christlichen Sittenlehre begnügt hatte, anfing, an die Entwickelung einiger Hauptbegriffe zu denken. Anselm hatte mehr für die Dogmatik gearbeitet, und nur hie und da beiläufig einige Augustinische Begriffe erläutert; Hildebert aber eine populäre Ethik nach dem Muster von Cicero gegeben. Abälard macht darin Epoche, daß er zuerst um die wissenschaftliche Grundlage bedacht ist, welche das Gebäude der angewandten

wandten Pflichtenlehre tragen soll, und auch hier Philosophie mit der christlichen Religionslehre verbindet. Das Bedürfniß einer philosophischen Entwickelung der praktischen Begriffe, die in der Religionslehre vorausgesetzt werden, drückt er zwar nirgends aus, aber seine Abhandlung ging doch selbst aus demselben hervor. Indessen ist dieser Versuch als der erste sehr unvollkommen ausgefallen. Denn der Standpunkt, worauf er sich fand, der Zweck, den er sich zunächst vorsetzte, hinderte ihn an einer umfassenden Uebersicht des Gegenstandes und der Quelle einer Sittenlehre. Er verfertigte, wie es scheint, seine Ethik oder seine Anweisung zur Selbsterkenntniß (nosce te ipsum) für den Gebrauch der Geistlichkeit, in der Voraussetzung, daß der Wille Gottes die oberste Regel des Verhaltens für die vernünftigen Wesen, und diese in der Bibel offenbaret sey, und entwickelte daher mehr den Begriff der Sünde, als des sittlichen Handelns, weil in der Pastoraltheologie jener mehr in Anwendung komme, als dieser. Da er auf diese Art nicht den Grundbegriff der Sittlichkeit erörterte, und nicht von einem bestimmten philosophischen Begriffe des Begehrungsvermögens und des Willens ausging, so ist es leicht begreiflich, daß er neben vielen hellen Begriffen auch mehrere unrichtige, einseitige, nicht genug bestimmte, mit der Sittlichkeit nicht zu vereinigende Sätze aufstellen mußte, wenn auch nicht, wie manche Neuere vermeinen, ein aus seinem jugendlichen Alter zurück gebliebener Hang zur Wollust ihn zu gewissen laxen Grundsätzen verleitet hat, um illegale Befriedigungen des Geschlechtstriebes zu beschönigen [37]). Wir finden

37) Es würde gut seyn, wenn wir die Zeit wüßten, in welcher Abälard die Ethik geschrieben hat, da sie manchen Aufschluß über die vielen Beispiele geben müßte, welche er von der Unkeuschheit hernimmt. So viel wissen

finden dieses nicht, — denn die häufigen Beispiele, die er von der Geschlechtslust hernimmt, beweisen jene Beschuldigung nicht, sondern nur etwa einen längeren Kampf mit diesen Neigungen, und ein wohl zu entschuldigendes Bestreben, die harten und überspannten Vorschriften der finstern Mönchsmoral zu mildern, welche seine gesunde Vernunft empörten. Die Hauptsätze seiner Ethik sind folgende:

Sitten sind überhaupt Fehler und Tugenden des Gemüths, welche den Menschen zu guten oder bösen Handlungen, d. i. solchen, die entweder gethan oder unterlassen werden sollen, geneigt machen, und zum Lobe oder zum Tadel gereichen. Es gibt Tugenden und Fehler der Seele und des Körpers, die keine Sitten sind, als guter und schlechter Verstand, Stärke, Schwäche des Körpers.

Fehler, die zum Bösen geneigt machen, sind noch keine Sünden. Jähzorn, Hang zur Wollust machen zu bösen, unvernünftigen oder solchen Handlungen, die wir nicht thun oder nicht unterlassen sollen, geneigt, aber sie sind selbst keine Sünden; sie geben vielmehr zum Kampfe gegen die Begierden, zur Enthaltsamkeit und Mäßigung Gelegenheit [38]).

Der

sen wir, daß sie schon vor der Kirchenversammlung zu Sens geschrieben war, weil der Abt zu Clairvaux nicht allein aus der Theologia Christiana, sondern auch aus seiner Ethica, und dem unechten Buche sententiarum Belege zur Beschuldigung der Ketzerei schöpft. (Pez. Vorrede zu dem 3. Bande des Thesaurus Anecdotorum.) Allein es wäre eine noch genauere Zeitbestimmung zu wünschen.

38) Abaelardi *Ethica* in Pezii *Thesaurus novissimus Anecdotorum*. Tom. III. P. II. p. 627. Sic et multas

Die Einwilligung zu den unrechtmäßigen Handlungen, wozu uns die Fehler geneigt machen, wodurch der Menſch ein Sklav der böſen Neigungen wird, iſt Sünde, oder eine Beleidigung und Verachtung Gottes, indem man thut, was gegen ſein Gebot iſt, und nicht um ſeinetwillen thun und unterlaſſen will, was man thun und unterlaſſen ſoll [39]).

Der Wille einer böſen That iſt nicht Sünde, ſondern eine nothwendige Schwachheit, die Gelegenheit zum Kampfe und Siege gibt, nur bezähmt, aber nicht ausgerottet werden kann. Ein Weib begehren, iſt nicht Sünde, aber in die Begierde einwilligen, iſt Sünde; nicht der Wille des Beiſchlafs, ſondern der Wille

multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa vel complexio corporis pronos efficit; nec tamen in ipso hoc peccant, quia tales sunt, sed pugnae materiam ex hoc habent, ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant.

39) Abaelardus ibid. p. 629. Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei, quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae, qua damnationem meretur, vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus, nisi Dei contemtus et offensa ipsius. Non enim Deus ex damno, sed ex contemtu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas, quae damno aliquo non minuitur, sed contemtum sui ulciscitur. Peccatum igitur nostrum contemtus Creatoris est, et peccare est Creatorem contemnere, hoc est, id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum.

Wille der Einwilligung iſt verdammlich 40). Dieſe Schwachheit (die Sinnlichkeit) gehört zur phyſiſchen Natur, darum kann ſie nicht ausgerottet werden; ſie kann und ſoll bezähmt, aber nicht ausgerottet werden; denn ſonſt würde die Tugend keinen Feind zu bekämpfen haben, ohne Kampf aber werthlos und keiner Belohnung würdig ſeyn 41). Abälard verſtehet unter dem Wollen das phyſiſche Begehren, und unterſcheidet es zwar von dem eigentlichen Wollen, aber nicht durch ein beſonderes Wort. In gewiſſer Einſchränkung enthalten übrigens dieſe Sätze Wahrheit, ſie können aber auch leicht zu einer Einſchränkung des ſittlichen Strebens führen, welche mit dem Geiſte der Sittlichkeit

40) Abaelardus ibid. p. 630. Cum enim nonnunquam peccemus absque omni mala voluntate, et cum ipsa mala voluntas refrenata, non extincta, palmam resistentibus pariat et materiam pugnae et gloriae coronam conferat, non tam ipsa peccatum, quam infirmitas quaedam jam necessaria dici debet.

41) Abaelardus ibid. p. 632. Quid si ista voluntas temperantiae virtute refrenetur, nec tamen extinguatur, ad pugnam permaneat, et ad certamen persistat, nec deficiat victa? Ubi enim pugna, si pugnandi desit materia; aut unde praemium grande, si non sit, quid toleremus grave? Cum certamen defuerit, non jam superest pugnare, sed praemium percipere; hic autem pugnando certamus, ut alibi certaminis triumphatores coronam percipiamus. Ut vero pugna sit, hostem esse convenit, qui resistat, non qui prorsus deficiat. Haec vero est nostra voluntas mala, de qua triumphamus, cum eam divinae subjugamus, nec eam prorsus extinguimus, ut semper habeamus, contra quam dimicemus. Quid enim magnum pro Deo facimus, si nihil nostrae voluntati adversum toleramus, sed magis quod volumus, implemus?

Digitized by Google

lichkeit streitet. Und dahin scheint Abälard selbst zu neigen.

Der Vorsatz ist eben so sträflich als die That; wer einwilliget, Böses zu thun, hat es, so viel an ihm ist, bereits schon vollbracht. Die Vollziehung der Sünde vergrößert die Schuld und die Verdammniß derselben bei Gott nicht. Diese Behauptung ist vielen anstößig, und sie machen den Einwurf, daß auf die sündliche Handlung (wie z. B. den Beischlaf, oder den Genuß einer Speise) ein Vergnügen folge, welches die Sünde vergrößere. Allein da solche Handlungen theils erlaubt, theils selbst geboten sind, so kann das mit denselben verbundene Vergnügen, ohne welches sie nicht gethan würden, auch nicht sträflich und sündhaft seyn, wofern man nicht Gott selbst, der dem Körper diese Einrichtung gegeben hat, zum Urheber der Sünde machen will. Nicht das natürliche Begehren, welches physisch und unvermeidlich ist, sondern die Einwilligung in eine Handlung, wozu ein natürliches Begehren vorhanden ist, wenn sie unrechtmäßig ist, macht das Wesen der Sünde aus; und diese Einwilligung ist eine eben so große Sünde, wenn auch die wirkliche Handlung nicht erfolgt. Ueberhaupt finden wir durch sorgfältiges Nachforschen, daß wenn gewisse Handlungen unter gebietenden oder verbietenden Vorschriften enthalten sind, diese mehr auf den Willen oder die Einwilligung der Handlung, als auf diese selbst sich beziehen. Denn sonst würden die Vorschriften auf etwas gehen, das nicht in unserer Freiheit, und mit Verdienst oder Schuld in keinem nothwendigen Zusammenhange stehet [42]).

42) Abaelardus ibid. p. 638. Et si diligenter consideremus, ubicunque opera sub praecepto vel prohibitione concludi videntur, magis haec ad voluntatem

Es kommt überhaupt bei den freien Handlungen, ſowohl bei den guten als den böſen, nicht auf die That, ſondern auf die Abſicht und Geſinnung an, aus welcher ſie geſchehen. Alles Lob und Verdienſt und innerer Werth beruhet auf derſelben. Zwar beurtheilen die Menſchen oft eine Handlung nur nach dem Aeußeren, und daher wird vor Gericht oft ein Unſchuldiger verurtheilet, und ein Schuldiger frei geſprochen. Aber Gott ſiehet allein auf das Innere, die Abſicht, welche verborgen iſt; die Menſchen nur auf das Sichtbare. Daher kommt den göttlichen Urtheilen, nicht den menſchlichen, Wahrheit zu. Die äußeren Handlungen ſind an ſich gleichgültig, und können den Auserwählten ſowohl, als den Verworfenen, gemeinſam ſeyn; ſie ſind nicht an ſich gut oder böſe, ſondern nur durch die Geſinnung, wenn ſie nämlich auf die rechte oder auf die unrechte Weiſe geſchehen [42b]). Dieſes iſt der Hauptgedanke dieſer Ethik, durch welchen ſie ſich dem herrſchenden Sklavenſinne, der nur an den äußeren Werken hängt, entgegen ſetzte, und dem Geiſte der Freiheit Luft zu machen ſuchte. Abälard iſt weit davon entfernt, die Behauptung, die Abſicht heilige die Hand-

luntatem vel consensum operum, quam ad ipsa opera referenda sunt; alioquin nihil, quod ad meritum pertineat, sub praecepto poneretur; et tanto minus praeceptione sunt digna, quanto minus in nostra potestate sunt constituta.

42b) Abaelardus ibid. p. 640. Non enim quae fiunt, sed quo animo fiunt, pensat Deus; nec in opere sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. p 636. 648. Solum quippe animum in remuneratione boni vel mali, non effecta operum, Deus attendit, nec quid de culpa vel bona voluntate nostra proveniat, pensat, sed ipsum animum in

Handlung, die nach ihm, beſonders von Jeſuiten, zur Beſchönigung der verwerflichſten Handlungen gemißbraucht worden iſt, zu der ſeinigen zu machen. Denn nicht in dem, was man thut und ſich vorſetzt, nicht in dem Zweck und der Abſicht, ſondern in der Geſinnung oder der Maxime, wie und warum man ſich etwas vorſetzt, ſucht er das Merkmal der Sittlichkeit (bonitas) und Unſittlichkeit der Handlung. Darin hat er unſtreitig Recht. Dennoch kann ſeine Lehre gemißdeutet werden, weil er zwar auf dem rechten Wege die Wahrheit zu finden war, aber dieſe ſelbſt noch nicht vollſtändig gefunden und beſtimmet hatte, da es ihm an einem Princip zur Unterſcheidung der Moralität und Legalität fehlte. Der göttliche Wille war nur ein vorläufiges Princip, deſſen Unzulänglichkeit ſich ihm ſelbſt würde dargeſtellt haben, wenn ſein Denken nicht durch die Feſſeln des herrſchenden Zeitgeiſtes wäre beſchränkt geweſen. Denn er mußte nach ſeinem Principe die gute Geſinnung in dem Streben ſuchen, Gott wohlgefällig zu handeln, wenn man nicht bloß glaubt, daß eine Handlungsweiſe Gott gefalle, ſondern ſich auch darin nicht irret 43). Aber er kann doch nicht zugeben, daß Unwiſſenheit und Unglaube,

in proposito suae intentionis, non in effectu exterioris operis dijudicat. Opera quippe, quae, ut praediximus, aeque reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est, ea intentione, qua convenit fieri aut minime.

43) Abaelardus ibid. p. 653. Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur; cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallitur.

Digitized by Google

Unglaube, mit welchem niemand ſelig werden könne, Sünde ſey, oder daß diejenigen, welche, wie die Märtyrer und die Feinde Chriſti, aus Irrthum glauben, daß etwas Gott wohlgefällig ſey, und es darum thun, ſündigen. Wer nicht gegen ſein Gewiſſen handelt, der kann auch nicht vor Gott verdammlich ſeyn 44). Solche Handlungen können nur im uneigentlichen Sinne Sünden genannt werden, weil ſie ohne eigentliche Schuld, doch nicht geſetzmäßig und anſtändig ſind. Hier kam die Kirchenlehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder und der Ungläubigen, denen das Chriſtenthum nicht gepredigt worden iſt, in Colliſion, und man ſiehet wohl, daß Abälard jene harte, unphiloſophiſche Lehre gern verworfen hätte, wenn er es hätte wagen dürfen.

Wenn Gottes Wille die Richtſchnur des Handelns iſt, und alles, was Gott verboten hat, (objective) Sünde iſt, ſo fragt es ſich, hat Gott den Menſchen alle Sünden verboten? Wollen wir das letzte annehmen, ſo ſcheint Gott nicht vernünftig zu handeln, da die Menſchen nicht alle Sünden, wenigſtens nicht die erlaßlichen (venalia), vermeiden können, da es bei der natürlichen Schwäche ſchwer, ja unmöglich iſt, ganz frei von Sünden zu bleiben. Dann hat uns Gott nicht, wie er verſprach, eine ſanfte und leichte, ſondern

44) Abaelardus ibid. p. 653. Qui enim Christum ignorant, et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam Deo contrariam credunt, quem in hoc Dei contemtum habent, quod propter Deum faciunt, et ob hoc bene se facere arbitrantur? Praesertim cum Apostolus dicat: si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus apud Deum: tanquam si diceret: ubi contra conscientiam nostram non praesumimus, frustra nos apud Deum de culpa reos statui formidamus.

Digitized by Google

sondern eine unerträgliche Last, die unsre Kräfte übersteigt, auferlegt. So verhält es sich in der That, wenn wir Sünde in dem weiteren Sinne für jede uns nicht angemessene Handlung nehmen; wird aber Sünde in dem eigentlichen Sinne, welche Verachtung Gottes ist, verstanden, so kann ein Mensch allerdings sein Leben ohne Sünde, wenn gleich mit der größten Mühe, beschließen. Und dieses hat auch eigentlich nur Gott in allen vorgeschriebenen und verbotenen Handlungen von uns gefordert, wir sollen nicht in das Böse willigen, wodurch wir Gott verachten würden [45]).

Auch diese Ethik konnte der Verketzerung nicht entgehen. Bernhard, der Abt zu Clairveaux, hatte aus dieser nicht weniger, als aus der Theologia Christiana, mehrere Sätze ausgezogen, welche mit dem Buchstaben der Kirchenlehre, mit den bestehenden Einrichtungen der Kirche nicht übereinstimmten — und arbeitete mit heiligem Eifer dahin, daß sie verdammt würden [45 b]). Abälard hatte sich diese Strenge zum Theil durch manche freie Urtheile über die verfallene Kirchenzucht, und besonders die sträfliche Gewinnsucht und Ablaßkrämerei der Geist-

45) Abaelardus ibid. p. 659. Ita, inquam, si peccati vocabulum large, ut diximus, accipientes, illa etiam vocamus peccata, quaecunque non convenienter facimus. Si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemtum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita ista transigi, quamvis cum maxima difficultate. Nec profecto illud, ut supra meminimus, nobis a Deo prohibitum est, nisi consensus mali, quo Deum contemnimus, etiam cum de opere praeceptio fieri videtur, sicut superius exposuimus, ubi etiam ostendimus, aliter nequaquam a nobis praecepta posse sua custodiri.

45 b) Bulaeus *Historia Univers. Paris.* T. II. p. 165.

Geiſtlichen, zugezogen. Allein es war doch eigentlich eine Abweichung in den Grundſätzen und Maximen, welche dieſe beiden Männer entzweiete, und die Verfolgung des Einen veranlaßte. Die alte Oppoſition zwiſchen Nationalismus und Supernaturalismus, die unter den Kirchenvätern begonnen hatte, ſeit Scotus Erigena und Ratramnus, Berengarius und Lanfranc, erneuert worden war, fing von neuem an, mit größerem Eifer auszubrechen. Je mehr das Bedürfniß einer Erkenntniß der Principe für die gemeine Erfahrung und den religiöſen Glauben gefühlt wurde, je mehr man ſich beſtrebte, aus der Vernunft ſichere Grundſätze für das Urtheilen und Handeln zu gewinnen, ſich von dem bloßen Autoritätsglauben loszureißen, und das Vernunftvermögen auszubilden; deſto mehr offenbarte ſich ein entgegengeſetzter Sinn in ſteifer Feſthaltung des Buchſtabens, des Herkömmlichen, der bloßen Autorität. Die Repräſentanten beider Denkarten und die Verfechter der aus ihnen ſich bildenden Parteien waren Abälard und Bernard [46]). Der Ausgang des Ketzerproceſſes, die Verdammung der als ketzeriſch angegebenen Sätze, und vorzüglich das Still-

46) Charakteriſtiſch ſind darüber die Aeußerungen des Bernards an den Papſt Innocentius II. (bei Bouloy T. II. p. 166. 167.) Novum cuditur populis et gentibus evangelium, nova ponitur fides, fundamentum ponitur praeter id, quod positum est. De virtutibus et vitiis non moraliter, de sacramentis ecclesiae non fideliter, de arcano S. Trinitatis non simpliciter, nec sobrie disputatur; sed cuncta nobis in perversum, cuncta praeter solitum et praeterquam accepimus, ministrantur. — Stans ergo Golias una cum armigero suo (Arnoldo de Brixia) inter utrasque acies clamat adversus phalanges Israel, exprobratque agminibus sanctorum eo nimirum audacius, quo sentit David non adesse. Denique in sugillationem Doctorum Ecclesiae

Stillſchweigen, welches dem Abälard aufgelegt wurde 47), beweiſen das Uebergewicht der antirationaliſtiſchen Partei; aber die unredliche Weiſe, wie Bernard verfuhr, die Mittel, welche er verſuchte, die zu Sens verſammelte Geiſtlichkeit auf ſeine Seite zu bringen, den Abälard in Rom anzuſchwärzen und verhaßt zu machen, verrathen die Furcht der herrſchenden Partei vor dem Ueberhandnehmen der Aufklärung der Vernunft. Da dieſe ſchon ſo tief gewurzelt, und ein Streben nach Erweiterung und Berichtigung der Erkenntniß ſo weit verbreitet war, und daher das Studium der Geſchichte und der Philoſophie ſchon zu viele Köpfe durch ſeine Reize gefeſſelt hatte, als daß Unwiſſenheit und blinder Glaube durch Verketzerungsſucht die Entwickelung der Vernunftthätigkeit

clesiae magis effert laudibus Philosophos, adinventiones illorum et suas novitates catholicorum Patrum doctrinae praefert et fidei.

47) Es heißt in der Bulle des Papſtes (Bulap T. II. p. 181.) et universa ipsius Petri perversa dogmata, sanctorum Canonum authoritate, cum suo authore damnavimus, eique tanquam haeretico perpetuum silentium imponimus. Merkwürdig iſt es, daß in derſelben aus einem Briefe des Konſtantinopolitaniſchen Kaiſers Marcianus an den Papſt Johannes eine Stelle mit Billigung angeführt, und eine Verordnung der Morgenländiſchen Kirche für die Abendländiſche beſtätigt wird. Sie iſt folgenden Inhalts: Nemo Clericus vel militaris vel alterius conditionis de fide Christiana publice tractare conetur in posterum. Nam injuriam facit judicio reverendissimae synodi, si quis semel judicata et recte disposita revolvere et iterum disputare contendit, et in contemtores hujus legis tanquam in sacrilegos poena non deerit. Igitur si Clericus erit, qui publice tractare de religione ausus fuerit, a consortio Clericorum removebitur.

Digitized by Google

thätigkeit hätte ersticken können, so bildete sich eine dritte Partei, welche die beiden Extreme des Supernaturalismus und Rationalismus zu vermeiden, Vernunft und Offenbarung, das Forschen der Vernunft mit den Aussprüchen der Kirche zu vereinigen, und wenigstens aus Behutsamkeit und Rücksicht auf die mit dem freien Denken verbundenen Gefahren die Schritte der Vernunft so zu lenken suchte, daß die gewonnenen Resultate nicht zu grell von den Satzungen der Kirche abwichen.

So regte sich doch wieder ein freierer Forschungsgeist, der sich der Fesseln der Autorität und Willkür schämte, nach Befreiung rang, und sich theils in freien und originalen Ansichten von den kirchlichen Dogmen, in ketzerischen Meinungen, in Bestreitung des Kirchenglaubens, eben so sehr äußerte, als in der Vertheidigung und Befestigung der Dogmen, sowohl aus Gründen der Autorität, als der Vernunft, wie nicht weniger in dem Ringen nach einer besseren Ordnung, und wo nicht systematischen, doch methodischen Verbindung der Lehren des Kirchenglaubens. Dieses Streben fing zwar nicht mit Abälard an; aber er hat doch das Verdienst, den Entwickelungsgang der Vernunft beschleuniget zu haben. Denn 1) trug er durch seinen Ruhm viel dazu bey, daß Paris der bleibende Sitz eines höheren wissenschaftlichen Strebens erst in der Theologie, dann nach und nach auch in den andern Fächern wurde. Seine Schüler, deren er Scharen von Tausenden um sich hatte, verbreiteten sich in Frankreich, Italien, England und Teutschland, und streueten manchen lebendigen Keim des Denkens und Forschens aus. 2) Er war der Mann, der zu seiner Zeit durch philosophischen Geist sich am meisten auszeichnete. Vorzüglich war es die Aristotelische Dialektik, in welcher er sich die größte Fertigkeit erworben hatte. Ohne Aristoteles Schriften im Originale

nale gelesen zu haben, benutzte er die von denselben vorhandenen Uebersetzungen und Commentare, um der dialektischen Kunst wissenschaftlicheren Gehalt zu geben, und wirkte dazu sowohl durch seine Vorlesungen, als seine Schriften. Hierdurch bahnte er der Aristotelischen Philosophie zur willigeren Aufnahme und größeren Verbreitung die Bahn, so sehr sie auch noch in diesen Zeiten von einigen steifen Anhängern der Rechtgläubigkeit angefochten und verworfen wurde. 3) Durch ihn gewann das Streben, die Religionslehre philosophisch zu behandeln, mehr Kraft, Umfang und Ausbreitung. Ungeachtet seiner unversöhnlichen Gegner und seiner Verketzerung, wirkte sein Beispiel, seine Lehre, in vielen seiner Schüler und Freunde fort, die bald freier, bald schüchterner die sämmtlichen Lehren der christlichen Religion in einer besseren Ordnung, lichtvoller, zusammenhängender und überzeugender vorzutragen sich bemüheten. Wurde gleich dadurch das Religionssystem selbst nicht geläutert von den vielen Zusätzen, die nach und nach Stolz, Dünkel, Speculationssucht hinzugesetzt hatten, sondern noch mit neuen vermehrt, und in ein Gewebe dialektischer Subtilität zum Nachtheil des echt religiösen und sittlichen Geistes verwandelt, so war dieses dennoch eine nothwendige Folge von der fortschreitenden Kultur des Verstandes, von dem Streben, die Logik und Metaphysik auf den Inhalt der positiven Theologie anzuwenden, und Offenbarung und Vernunft immer mehr zu vereinigen, welche nach und nach gewiß von selbst aufhörte, wenn der Gang der Entwickelung völlige Freiheit gehabt hätte, wenn sich nicht Leidenschaften eingemischt, und menschliche Autorität die Resultate vorgeschrieben hätte, die gefunden und nicht gefunden werden sollten, und die Verketzerungssucht einen Geist der Peinlichkeit und Kleinigkeit erzeugt hätte, der nur in dem Spinnengewebe mit leeren Begriffen seine Rechnung finden konnte.

Doch

Doch dieſe Subtilität trat erſt in der folgenden Periode durch die allgemeinere Bekanntſchaft der Ariſtoteliſchen Philoſophie recht ſichtbar hervor. Jetzt müſſen wir nur die Verſuche der Religionsphiloſophie nach den verſchiedenen Richtungen und Zwecken im Allgemeinen darſtellen, und werden zum Schluſſe einige allgemeine Bemerkungen über den Vortrag der Philoſophie, über den Streit der Nominaliſten und Realiſten, der über den theologiſchen Streitigkeiten verdrängt worden war, beifügen.

Ein Zeitgenoſſe des Abälards, ihm an Kenntniſſen und philoſophiſcher Bildung gleich, war Gilbert von Poitiers, der unter dem Namen Porretanus bekannter iſt, zu Paris und andern Städten Frankreichs Philoſophie und Theologie gelehrt, und endlich ſeinem Ruhme die Erhebung zum Biſthume zu Poitiers zu verdanken hatte. Er ſchrieb einen Commentar über des Boethius Schrift von der Dreieinigkeit, worin er nicht nur Kenntniß der griechiſchen Sprache, ſondern auch gute Einſicht in Ariſtoteles Dialektik, in der Erklärung der Worte, in der Bemerkung der Verhältniſſe der Begriffe, und in genauer Beſtimmung der Sätze, nicht gemeinen Scharfſinn zeigt, und dadurch dem Vortrage der ſchwierigſten Gegenſtände einen hohen Grad von Deutlichkeit gibt. Eben dieſes Streben nach Deutlichkeit führte ihn auf neue, von den gewöhnlichen abweichende Formeln, welche dem Neide zweier Archidiaconen ſeiner Kirche, Arnold und Calon, die beide gern Biſchöfe geworden wären, Gelegenheit gaben, ihn der Ketzerei anzuklagen. Gilbert behandelte nämlich Gott als einen Naturgegenſtand, unterſchied an demſelben das Object und das Weſen, gleichſam den Stoff und die Form eines gedachten realen Objects; dieſes war ſein Fehler, den er mit den meiſten Gelehrten ſeiner Zeit gemein hatte. Daher, glaubte er, müßten die Worte Gott und Gottheit unter-

unterſchieden werden, indem das letzte dasjenige bezeichne, wodurch Gott Gott ſey [48]). Er tadelte als eine Folge des unwiſſenſchaftlichen Denkens, wenn die eigenthümlichen Eigenſchaften der drei Perſonen für die Perſonen ſelbſt gehalten würden, weil die letzten in keinem Satze die Stelle eines Prädikats einnehmen könnten. Er behauptete, nicht die göttliche Natur, ſondern eine göttliche Perſon ſey Menſch geworden. Auch hatte er in Anſehung der Verdienſtlichkeit der Werke eigene Vorſtellungen. Es entſtanden über dieſe Sätze auf der Kirchenverſammlung zu Paris und Rheims große Debatten, oder vielmehr Wortgezänke, indem keine Partei die andere recht verſtand, und jede Autoritäten für ſich anzuführen wußte [49]). Gilberts Anſehen, Rang und Nachgiebigkeit war

48) Die Anhänglichkeit der Gegner an dem Realismus machte, daß man jede Unterſcheidung in den Begriffen für eine reale Verſchiedenheit in dem objectiven Weſen hielt *). Ob Gilbert dem Realismus oder dem Nominalismus zugethan war, können wir nicht entſcheiden, da wir ſeine Schriften nicht haben bekommen können. Indeſſen ſprechen ihn manche, wie Bulay (T. II. p. 240.) verſichert, von aller Ketzerei frei, weil er dadurch keinen realen Unterſchied zwiſchen dem Seyn und dem Weſen Gottes, ſondern nur in Rückſicht auf die menſchliche Denkart, gemacht habe. Alii ipsum Gilbertum ab omni haereseos suspicione absolvunt: nunquam enim eum existimasse inter Deum et Deitatem aut inter attributa divina intercedere realem ullam distinctionem, sed tantum theologicam, ut tum appellabant, seu ut posteri appellarunt, virtualem, quae provenit ex humano concipiendi et intelligendi modo.

*) Man ſehe Bernardi *Sermonem* 80 *super Cantica.*

49) Bulaeus T. II. p. 223. 232—240. Cramer 6 Th. S. 530. Ein Beiſpiel von den leeren Wortſtreitigkeiten

war die Urſache, daß Bernhards Feuereifer nicht ſo glücklich bei ihm, als bei Abälard war.

In die Zahl der achtungswertheſten Männer, welche Abälards Zeitgenoſſen waren, gehört Hugo de Sancto Victore, ein Teutſcher von Geburt, und Mönch in dem Kloſter des heiligen Victors zu Paris, der mit einem echt religiöſen und ſittlichen Gemüthe einen durch Gelehrſamkeit und Philoſophie gebildeten Geiſt verband, wie wenige ſeiner Zeitgenoſſen. Seine Schriften zeichnen ſich durch den geraden einfachen Geiſt, der nicht durch Subtilität prunken und glänzen will, ſondern alles auf religiöſe Ueberzeugung und Erhebung des Gemüths abzweckt, durch die Klarheit des Gedankens, die einfache nicht ungebildete verſtändliche Sprache, ſehr zu ihrem Vortheil aus. Er umfaßte mit hellem Geiſte den ganzen Umfang des menſchlichen Wiſſens, daß er darin, wenn er gewollt hätte, glänzen konnte, aber er ordnete daſſelbe dem höheren Zwecke, die chriſtliche Religion aufzuklären, unter, und benutzte dazu Philologie, Geſchichte, Philoſophie, als Mittel. Bei aller Achtung für das Anſehen der Kirche und der Kirchenväter, beweiſt er doch eine gebildete Beurtheilungsgabe in Unterſcheidung des Wichtigen und Weſentlichen von dem

ten führt Cramer S. 537 an. Gilbert nannte die Drei Perſonen singularia, Hugo von Rouen wollte aber dagegen Gott ein singulare genannt wiſſen. Merkwürdig iſt, was Otto Friſingensis und mit ihm Bulaeus T. II. p. 825. von Ioscelinus, Biſchof zu Soiſſons, anführt. Ait ergo praedictus Episcopus: Quid est, quod dicis esse Deum? Nihil est. Erat quippe quorundam in Logica sententia, cum quis diceret Socratem esse, nihil diceret. Quos praefatus Episcopus sectatus talem dicti usum haud praemeditato ad Theologiam verterat.

Digitized by Google

dem Zufälligen, dessen, was bloß auf positiven Entscheidungen und was auf Gründen der Vernunft beruhen muß, und einen psychologischen Sinn. Sein denkender Geist wagte es, anstatt den Vorgängern in der Kirche allein zu folgen, mit ihnen seinen eigenen Weg zu gehen, und selbst in manchen Punkten abzuweichen. Seine Religiosität ist kindlich, ohne in das Kindische zu fallen (außer auf seinem Sterbebette), nicht frei von Mysticismus, aber unzertrennlich von einem lebendigen Sinne für das Sittliche. Bei diesen Vorzügen würde er weit mehr Aufsehen gemacht, und seine Schriften einen bedeutenderen Einfluß erhalten haben, wenn er nicht seine Wirksamkeit in die engen Gränzen eines Klosters eingeschränkt gesehen, und auf Religiosität alle Eitelkeiten der Welt verachtet hätte. Wenigstens ist sein System der Theologie, welches den nicht bequemen Titel de sacramentis christianae fidei führt, bei aller Kürze doch eben so umfassend, in einer nicht schlechtern Ordnung und viel deutlicher abgefaßt, als die Sentenzen des Lombarden. Aber es herrscht darin neben manchen theologisch-speculativen Fragen doch auch ein nüchterner praktischer Sinn, der manche Fragen abweist, weil sie überflüssig, unnütz und vorwitzig sind. Dabei wird oft auf die Gränzen des menschlichen Verstandes verwiesen, und in den Aufgaben sowohl als Auflösungen der Fragen auf den Unterschied der Wahrscheinlichkeit und Gewißheit aufmerksam gemacht. Uebereinstimmung in allen Punkten des Kirchenglaubens, zumal in dem historischen Theile derselben, hält Hugo weder für nothwendig zur Seligkeit, noch für möglich, und behauptet, gestützt auf die Veränderlichkeit und die verschiedenen Grade der Entwickelung des Menschen, daß bei der Einheit des Glaubens doch die Erkenntniß desselben sehr verschie-

den

den ſeyn könne und geweſen ſey 50). Ein Beweis von der Toleranz des Mannes iſt auch dieſes, daß er Abälards Vorſtellung von der Trinität, als den drei ewigen Grundeigenſchaften der Gottheit, annimmt.

Das Werk enthält noch unter einander gemiſchte poſitive und Vernunftwahrheiten. Denn er nahm zwei Fundamente der Erkenntniß in der Theologie an, die Auto-

50) Hugo de S. Victore *de Sacramentis*. L. I. P. X. c. 6. Hoc idcirco commemoramus, quia agnovimus, quosdam esse minus discretos, qui humanae possibilitatis mensuram nesciunt, quia suam possibilitatem non attendunt, et si attendunt, majori stultitia existimant, hoc omnes esse debere, quo se prae ceteris vident amplius aliquid accepisse. Affirmant, fidelem nulla ratione esse dicendum, qui non magna quaedam et multa et sublimia fidei sacramenta agnoverit, et de majestate creatoris et de humilitate salvatoris quarundam disputationum profunditatem, rerum gestarum seriem memoria comprehenderit. Ipsam quoque divinitatis naturam rudibus animis et vix ad ea, quae vident, sufficientibus explicandam, et corpoream ab incorporea natura subtili quadam consideratione proponunt discernendam. — Quocirca rectam fidem consulentes, commodiora saluti et propinquiora veritati confiteamur, et cognitionem eorum, quae ad fidem pertinent, sicut in uno eodemque tempore secundum capacitatem diversorum differentem agnoscimus, ita quoque per successionem temporum ab initio incrementis quibusdam auctam in ipsis fidelibus non dubitemus. Unam tamen et eandem fuisse fidem praecedentium et subsequentium, in quibus tamen eadem cognitio non fuit, sic indubitanter confitemur, quemadmodum in his, quos in nostris temporibus fideles cernimus, eandem fidem, et tamen non eandem fidei cognitionem invenimus.

Digitized by Google

Autorität und die Vernunft, zu einem poſitiven und negativen Gebrauche [51]), und nach Hilbebert eine doppelte Erkenntniß Gottes durch die Vernunft und durch die Offenbarung [52]). Aber er beſtimmt nicht die Gränzen des Gebrauchs der Vernunft aus Principien, ſondern ſelbſt nach einem vorgefaßten Dogma der Kirche, nämlich von der Gnade [53]). Ob er gleich in dem erſten Buche die Vernunfterkenntniß von Gott und göttlichen Dingen auszuführen vornimmt, ſo iſt es doch eine Zuſammenſetzung von rationalen und poſitiven Erkenntniſſen, und hinterher läugnet er wiederum, daß die menſchliche Vernunft Etwas von Gott begreifen könne, und behauptet nur ein Glauben, welches zwiſchen dem Meinen und dem Wiſſen in der Mitte liege. Denn Gott kann ſeinem Weſen nach gar nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogiſch, da Gott über alles, was wir erkennen, über Körper und Geiſt erhaben iſt, und der Menſch nur das Relative denken kann.

51) Hugo de S. Victore ibid. L. I. P. VI. c. 22. Quae enim nec auctoritas probat, nec ratio arguit manifeſta, inter dubia relinquuntur; tamen iſta non inutiliter aliquando in quaeſtionem admittuntur, ut vel inveniatur quod verum est, vel saltem quod falsum est non concedatur. L. I.

52) Hugo L. I. P. III. c. 3.

53) Hugo L. I. P. III. c. 5. Nunc oportet per ſingula, quae proposita sunt, currentem considerare, qualiter mens humana, quae tam longe a Deo est, tanta de Deo potuerit comprehendere, vel ratione propria directa, vel revelatione divina adjuta. Et primum usquequo ipsa humana ratio ex insito sibi lumine veritatis convaluerit, dignum est considerationе, ne si vel totum homini detur, negare convincamur gratiam; aut si tollatur totum, ignorantiam excusare.

kann 54). Dieſes ſtimmt nun aber nicht gut zuſammen mit dem, was er früher angenommen hatte, daß nämlich der Menſch nach dem Ebenbilde Gottes gemacht worden, daß dieſes Ebenbild in der Vernunft beſtehe, und daß eben deswegen der Menſch durch die Vernunft erkennen kann, nicht allein, daß Gott iſt, ſondern auch ſeine Grundeigenſchaften, die Macht, die Weisheit, die Güte, daß Gott daher in ſeinem Weſen Eins, in ſeinen weſentlichen Eigenſchaften dreieinig iſt 55). Gleichwohl behauptet er hier nicht allein, daß Gott nur allein nach ſeinem Daſeyn geglaubt, nicht aber nach ſeinem Weſen erkannt werden könne, ſondern er gibt auch die Urſache an. Urſprünglich waren nämlich drei Dinge, Körper, Geiſt, Gott. Die Welt

54) Hugo L. I. P. X. c. 2. Saltem, inquis, quid cogitabo, quando cogitare volo, quid est Deus. Amplius dico, quia incogitabilis est Deus. Quicquid dicitur vel cogitatur, secundum aliquid dicitur, vel secundum aliquid cogitatur. Quod enim secundum aliquid dici vel cogitari non potest, dici omnino et cogitari non potest. Quid ergo dices vel cogitabis, cum id, quod Deus est, dicere vel cogitare volueris? Si terram cogitas, si coelum cogitas, si omnia, quae in coelo sunt et in terra, cogitas: nihil horum est Deus. Denique si spiritum cogitas, si animam cogitas: non est hoc Deus. Scio, inquis, quod hoc non est Deus: tamen hoc simile Deo est, et similitudine sua Deus demonstrari potest. Vide quale simile, si spiritum demonstrare velles, et corpus ostenderes, qualis similitudo haec esset: et tamen plus longe est Deus et spiritus, quam spiritus et corpus. Omne enim, quod creatum est, minus ab invicem distat, quam ille, qui fecit, ab eo, quod fecit. Non potest cogitari Deus quid est; etiamsi credi potest, quia est, non qualis est, comprehendi.

55) Hugo L. I. P. III. c. 6. seq.

Digitized by Google

Welt war der Körper, die Seele der Geiſt. Die Seele, gleichſam in der Mitte, hatte auſſer ſich die Welt, in ſich Gott, und ein dreifaches Auge erhalten, das Auge des Fleiſches, der Vernunft, und der Betrachtung; durch das erſte ſchauete ſie auſſer ſich die Welt, und was in derſelben war; durch das zweite ſich ſelbſt, und was in ihr war; durch das dritte Gott, und was in Gott war. So lange der Menſch dieſe Augen geöffnet und unverdorben hatte, ſah er klar und unterſchied richtig. Durch die Verfinſterung der Sünde aber iſt das Auge der Betrachtung ganz vertilgt, das Auge der Vernunft verdunkelt worden; nur das Auge des Fleiſches iſt unverdorben geblieben. Daher ſtimmen die Menſchen leichter in demjenigen überein, was ſie mit dem Auge des Fleiſches, als in dem, was ſie mit dem Auge der Vernunft ſehen. Aber Gott, und was in Gott iſt, können ſie gar nicht ſehen, weil es ihnen an dem Vermögen dazu, dem Auge der Betrachtung, fehlet. Daher iſt der Glaube nothwendig für das, was nicht ſichtbar iſt, und der Glaube iſt der einzige Ueberzeugungsgrund für das Seyn Gottes, weil es nicht ſo, wie die Außendinge und die Seele ſelbſt, wahrgenommen werden kann [56]). Sicher läßt ſich auch ein ſicherer Ueberzeugungsgrund für die Zweifelnden nicht denken, als daß etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht begreifen kann. Denn wie könnten alle heilige und gerechte Menſchen aus dem Verlangen nach dem ewigen Leben mit ſolcher Einheit das gegenwärtige Leben verachten, wenn ſie

56) Hugo L. I. P. X. c. 1. Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his, quae oculo carnis percipiunt, quam in his, quae acie mentis et sensu rationis attingunt, quia ubi in videndo non caligant, in judicando non discrepant. Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum

nicht von der Wahrheit deſſelben eine Vorempfindung hätten, die unſere Einſicht überſteigt. — Ein trefflicher Gedanke, der aber nahe an Myſtik ſtreift, wohin auch das Auge der Betrachtung offenbar führet. Ungeachtet dieſer und anderer Mängel enthält indeſſen doch das Werk ſowohl in dem Einzelnen, als in der Anordnung des Ganzen, daß er nämlich in dem zweiten Buche die poſitiven Lehren abgeſondert hat, und auch hier oft nicht ſeine eignen Urtheile, ſondern die Ausſprüche der Kirchenlehrer vorträgt, und zugleich auch einige Gegenſtände der Moral (wo er in der Beſtimmung der Begriffe von Fehlern und Sünden, Tugenden und ſittlich guten Handlungen Abälarden folgt) berührt, merkwürdige Spuren eines denkenden, einſichtsvollen und beſcheidenen, ſich über den engen Standpunkt des Kloſterlebens erhebenden Geiſtes.

Es macht dem Hugo Ehre, daß er eine größere Summe von Realkenntniſſen, als mehrere ſeiner Zeitgenoſſen, wie aus ſeinen libris didascalicis erhellet, geſammlet, und daß er — doch hauptſächlich für ſeine Mönche — verſtändige Regeln für das Leſen und Meditiren gegeben hat. Er kennt und ſchätzt aber mehr die Platoniſche, als die Ariſtoteliſche Philoſophie [57]). Auch hat er mehr als Andere auf die Natur

dum videre potest et ea, quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea, quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt, videre non valet. Fides ergo necessaria est, qua credantur, quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem.

57) Hugonis *eruditio didascalica* L. II. c. 6. Intelligentia vero est de solis rerum principiis, id est,

Natur des menſchlichen Geiſtes, auf die verſchiedenen Vermögen, Kräfte und Wirkungen geachtet und aufmerkſam gemacht. Wenn auch unter ſeinen Betrachtungen über die Seele [58]) mehreres Fremde aus den Platonikern, Auguſtin und Andern iſt, und mehrere phyſiologiſche Hypotheſen ſich eingemiſcht haben, und ſein myſtiſcher Sinn überhaupt vielen Antheil an dem Intereſſe derſelben hat; ſo war es doch immer verdienſtlich, in einem Zeitalter, wo die leere Dialektik die meiſten Köpfe beſchäftigte, einen ſo intereſſanten Gegenſtand, als die Seele iſt, zur Sprache zu bringen. Unter dem Alten, was nur wieder mit andern Worten dargeſtellt wird, kommen aber auch intereſſante neue Anſichten vor. Dahin gehört vorzüglich die Geiſtigkeit, und die Einheit der Seele. Seele und Geiſt ſind zwei Ausdrücke, die nur

est, Deo, idaeis, hyle, et de incorporeis substantiis pura certaque cognitio.

58) Unter den Werken des Hugo finden ſich vier Bücher de anima, welche aber nicht alle echt ſind. Tiedemanns Zweifel (Geiſt der ſpeculativen Philoſophie, 4 Bd. S. 291), daß mehrere aus den Arabern oder damals ſonſt nirgends bekannten Griechen entlehnte, und noch dazu bei den Griechen faſt nur Aerzten bekannte Lehren (z. B. von den Geiſtern und beſondern, den Sinnen, der Einbildungskraft, der Denkkraft beſtimmten Hirnhöhlen), auch das zweite, dem Hugo von mehreren zugeſchriebene Buch verdächtig mache, iſt übertrieben, da ſich dieſe Quelle ſelbſt in den Kirchenvätern nachweiſen läßt. Man ſehe den 7 Theil dieſer Geſchichte S. 240. 241. Auch citirt Vincentius Bellovacenſis in ſeinem *Speculo doctrinali* L. XVIII. c. 62. ein Buch von der Seele, auch *de anima et ſpiritu*, und führt aus demſelben Stellen an, die wirklich in dem zweiten Buche wörtlich gefunden werden, als L. XXIV. c. 6. §. 14. Die erſte Stelle findet ſich in dem Hugo L. II. c. 10.

Digitized by Google

nur ein und daſſelbe Weſen der Seele bezeichnen, Seele, in ſo fern ſie den Körper belebt, Geiſt (spiritus) in Rückſicht auf ihr eigentliches Weſen, das vernünftige Erkennen, gleichſam der göttliche Funke, das Auge der Seele, wenn ſie Gott ſich vorſtellet und erkennet. Es gibt nicht etwa zwei Seelen, eine ſinnliche und vernünftige, wie Einige glauben, ſondern eine und dieſelbe Seele lebt in ſich durch Vernunft und Geiſt, und gibt dem Körper Senſibilität durch die Sinne. Selbſt der Leib des Menſchen könnte nicht leben und geboren werden ohne den vernünftigen Geiſt, wenn er ſich auch nicht gleich von Anfang entwickelt und äußert [59]). Die Seele iſt unſichtbar, nicht aus Theilen zuſammengeſetzt, ſondern einfach. Zwar können wir Mannigfaltiges in der Seele unterſcheiden; das ſind aber nicht Theile der Subſtanz, ſondern Vermögen, Kräfte, Eigenſchaften, die aber alle zur Einheit der Subſtanz gehören.

59) Hugo *de anima*, l. II. c. 4. Anima et spiritus idem sunt in homine, quamvis aliud anima notet et aliud spiritus. Spiritus namque ad substantiam dicitur, et anima ad vivificationem. Eadem est essentia, sed proprietas diversa. Nam unus idemque spiritus ad seipsum dicitur spiritus et ad corpus anima. Spiritus est, in quantum est ratione praedita substantia rationalis; anima, in quantum est vita corporis. — Humana quidem anima, quia et in corpore esse habet et extra corpus, anima pariter et spiritus vocari potest. Non duae animae, sensualis et rationalis, altera, qua homo vivat, et altera, qua, ut quidam putant, sapiat, sed una eademque anima, et in semetipsa vivit per intellectum, et corpus sensificat per sensum. Humanum namque corpus nec vivere nec nasci sine ratio potest. In dem fünften Kapitel gibt er die verſchiedenen Bedeutungen von spiritus an; es bedeutet nämlich Gott, die Luft und Athem, Thier- und Menſchenſeele, die Vernunft, die Einbildungskraft.

Digitized by Google

hören. Die Seele begehret, zürnet, erkennet; dieſes ſind die Hauptvermögen. Durch dieſe Grundvermögen iſt jede Seele gleichſam vollendet; die Concupiscibilität, Irascibilität und Rationalität machen gleichſam die Trinität und die Einheit der Seele aus. Die Seele iſt ihre Vermögen und Kräfte, aber nicht die Beſchaffenheiten und Tugenden derſelben [60]). Die Seele wirkt durch dieſe Vermögen auf mannigfaltige Weiſe, und erhält demnach verſchiedene Namen, ungeachtet es immer dieſelbe Seele iſt. Die Seele ſtellt ſich durch den Sinn die Körper, durch die Einbildungskraft die Bilder und Formen der Körper, durch den Verſtand (ratio) die Natur der Körper, durch die Vernunft (intellectus) den erſchaffenen Geiſt, durch die höhere Vernunft (intelligentia) den unerſchaffenen Geiſt

60) Hugo ibid. c. 8. Per concupiscibilitatem appetit, per irascibilitatem contemnit et per rationabilitatem inter utrumque discernit. Tota animae essentia in his potentiis suis consistit, nec per partes dividitur, cum sit simplex et individua. — Has potentias habet antequam corpori misceatur. Naturales siquidem sunt ei, nec aliud sunt quam ipsa. Tota namque animae substantia in his tribus plena et perfecta consistit, id est, in rationabilitate, concupiscibilitate et irascibilitate, quasi quaedam sua trinitate. Et tota haec trinitas est quaedam animae unitas et ipsa anima. Deus est omnia sua, et anima quaedam sua; habet siquidem naturalia, et ipsa omnia est. Potentiae namque ejus atque vires idem sunt quod ipsa; habet accidentalia, et ipsa non est. Suae vires est, suae virtutes non est. Non enim est sua prudentia, sua temperantia, sua fortitudo, sua justitia. Potentiae animae sunt rationalitas, concupiscibilitas et irascibilitas, vires sunt sensus, imaginatio, ratio, memoria, intellectus et intelligentia. Potentiae tamen dici possunt vires, et vires potentiae. c. 20.

Digitized by Google

Geiſt vor. Was der Sinn empfindet, ſtellt die Einbildungskraft dar, formt der Gedanke, erforſcht der Unterſuchungsgeiſt (ingenium), macht der Verſtand deutlich, bewahrt das Gedächtniß, begreift die höhere Vernunft, und führt es entweder vor die Meditation oder vor die Contemplation. Der Unterſuchungsgeiſt (ingenium) iſt diejenige Kraft der Seele, vermöge deren ſie ſich erweitert, und in der Erforſchung des Unbekannten übt. Der Verſtand unterſcheidet das Gefundene. Das Gedächtniß verwahrt das Beurtheilte, und bietet Stoff zu neuen Urtheilen dar [61]). So

61) Hugo ibid. c. 6. Sensus est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas praesentes. Imaginatio est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas, sed absentes. Sensus namque formas in materia percipit, imaginatio extra materiam. — Multa videt anima carnalibus oculis, multa etiam phantastica imaginatione concipit. Et ubique quasi distenditur, movetur, erigitur, et fluctuare videtur. Non a se egrediens, sed in semetipsa tanquam in magno percurrens spatio pervagatur. Non exit ad illa, sed tractatibus suis sibi illa repraesentat. — Per meditationem universa, quae a principio mundi usque ad finem Deus propter nostram salutem operatus est, meditatur. Per contemplationem, quae sursum sunt coelestia contemplatur. Ratio ea vis animae est, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit. Omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione subsistentia. Abstrahit enim a corporibus, quae fundantur in corporibus, non actione sed consideratione. Natura nempe ipsius corporis, secundum quam omne corpus corpus est, nullum utique corpus est. Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicut angelos, daemones, animas et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animae est,

So hängen alle Vermögen und Kräfte und Wirkungen der Seele zuſammen, und machen eine ungetheilte Einheit aus. Dieſe Einheit ſtellt er auch durch die Subordination der Vermögen, und durch die Unterſcheidung eines männlichen und weiblichen Charakters in der Vernunft dar, wodurch ein Streben nach Oben, Weisheit, und ein Streben nach dem Untern, Klugheit, entſpringt [62]).

Die Seele und der Körper ſind zwar ihrer Natur nach entgegengeſetzter Art, aber doch auf das innigſte mit einander vereiniget, und zwar durch etwas Höheres und

est, quae immediate supponitur Deo. Cernit siquidem ipsum summum, verum et vere incommutabilem. — Ingenium ea vis animae est sive intentio, qua se extendit anima et exercet ad incognitorum recognitionem. Ingenium ergo exquirit ignota. Ratio discernit inventa. Memoria recondit judicata et offert adhuc judicanda.

62) Hugo ibid. c. 7. Sic fit ascensus ab inferioribus ad superiora, et ima a summis dependent. Intellectus namque quaedam imago et similitudo est intelligentiae, ratio intellectus, rationis phantasticus spiritus, cui etiam supremi corporis corpus, id est, ignis quadam similitudine jungitur; et igni aër, aëri aqua, aquae terra. Sensus informat imaginationem, imaginatio rationem, et facit scientiam sive prudentiam. Rursum rationi occurrens divina praesentia informat eam, et facit intelligentiam sive sapientiam. Est itaque in ratione quiddam ad superna et coelestia intendens, et id dicitur sapientia, et est quiddam ad transitoria et caduca respiciens, et id vocatur prudentia. Haec duo ex ratione sunt, et in ratione consistunt, et dividit se ratio in duo, sursum et deorsum; sursum in sapientiam, deorsum in prudentiam, quasi in virum et mulierem.

Digitized by Google

und Niederes in beiden (extremitatibus suis), was ſich einander nähert, und dadurch das Verbindungsmittel wird. Dieſes Band iſt das Einbildungsvermögen der Seele, welches zwar kein Körper, aber dem Körper ähnlich, und die Senſibilität des Körpers, welche der körperliche Geiſt iſt. Denn ſo wie das Höchſte in der Seele, die höhere Erkenntnißkraft, das Bild und die Aehnlichkeit eines höheren Weſens, der Gottheit, an ſich trägt, und dadurch der perſönlichen Vereinigung mit derſelben empfänglich wird, ſo kann auch die Senſibilität, ihrer Aehnlichkeit mit der Seele wegen, mit dieſer in eine Verbindung treten. Darüber darf man ſich nicht wundern, da auch in dem Sinn und Gedächtniß des Thieres eine Nachahmung der Vernünftigkeit wahrzunehmen iſt, denn der körperliche Geiſt, welcher in der That kein Körper iſt, unterſcheidet Vieles durch den natürlichen Sinn, wählet durch die Concupiscibilität, und verwirft Manches vermöge der Irascibilität. Das körperliche Leben hat nämlich auch gewiſſe Graderhöhungen, durch welche es ſich dem höchſten Leben nähert. Der erſte Grad iſt die Senſibilität; der zweite das durch den Sinn eingehende Bild; der dritte das Behalten des durch die Imagination Vorgeſtellten; der vierte ein Vorſehen (providentia) nach den ſinnlichen Empfindungen ohne Unterſcheidung der Erkenntnißkraft, wobei ohne Vernunft doch ein Bild der Vernunft iſt. In allen dieſen hat das körperliche Leben Aehnlichkeit mit dem geiſtigen Leben. Jene Verbindungsmittel ſind aber darum zu ihrem Zweck am tauglichſten, weil die Senſibilität Feuer, und das Einbildungsvermögen feurige Kraft (igneus vigor) iſt [63]).

Da

63) Hugo ibid. c. 9. Sicut enim supremum animae, id est, intelligentia sive mens imaginem et similitudinem sui gerit superioris, id est, Dei, unde

Da die Seele unkörperlich iſt, ſo regieret ſie den Körper durch ſeine feineren Kräfte, nämlich Feuer und Luft, welche auch in der Welt vortreffliche Körper ſind, und daher dem Geiſte mehr ähneln. Feuer und Luft empfangen daher die Winke der belebenden Seele, weil ſie dem unkörperlichen Weſen näher kommen, als das Feuchte und die Erde, ſo daß nach ihrer nächſten Dienſtleiſtung die ganze körperliche Maſſe beſtimmt wird. Ohne dieſe beiden iſt keine Empfindung im Körper, noch willkürliche Bewegung von der Seele. Daher bewegt ſich der Körper nach der Trennung von der Seele nicht mehr, da Luft und Feuer ſich entbinden und in die Höhe begeben. Der Körper beſtehet aus den vier Elementen, in denen die Seele als Organen wirket. Daher die organiſchen Glieder (membra officialia) 64).

Die Seele hat gewiſſe Affectionen, durch welche ſie zur Tugend geübt wird, als Furcht, Schmerz, Verlangen, Freude; gewiſſe Tugenden, durch welche ſie gegen die Laſter geſtärkt und bewaffnet wird, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Klugheit. Andere Tugenden gehören zu ihrer Einweihung, als Glaube, Hoffnung, Taufe u. ſ. w. Andere Tugenden gehören zu ihrer Vervollkommnung und zur Vereinigung mit Gott, Demuth, Reinheit, Liebe. Die Seele hat auch gewiſſe Kräfte, durch welche ſie mit dem Körper in Gemeinſchaft tritt, nämlich eine natürliche, Lebens und animaliſche Kraft (vis naturalis, vitalis,

de et ejus susceptiva esse potuit ad unionem personalem, etiam quando ipse voluit, absque ulla diminutione suae naturae, sic supremum carnis, id est, sensualitas, animae gerens similitudinem, ad personalem unionem ejus essentiam suscipere potest.

64) Hugo ibid. c. 11.

vitalis, animalis). Durch dieſe verbreitet ſie ſich über den ganzen Körper, nicht durch örtliche Ausdehnung, ſondern durch vitale Intention. Die natürliche Kraft bereitet in der Leber das Blut und andere Säfte, welche ſie durch die Venen in dem ganzen Körper zur Ernährung deſſelben verbreitet. Sie theilet ſich in vier untergeordnete Kräfte. Die begehrende (appetitiva) ſtrebt nach dem, was dem Körper nothwendig iſt. Die zurückhaltende (retentiva) hält das Genoſſene zurück, bis aus demſelben das Nützliche ausgeſchieden iſt. Die austreibende (expulsiva) führt das Schädliche und Ueberflüſſige aus. Die vertheilende theilet jedem Gliede die guten Säfte, ſo wie es erforderlich iſt, mit. Dieſe Kräfte haben alle Thiere, und daher ſcheinen ſie nicht zur Seele, ſondern zum Körper zu gehören. Die Lebenskraft iſt in dem Herzen, und ſie zieht zur Mäßigung der Wärme deſſelben Luft ein und aus, wovon das Leben und Wohl des ganzen Körpers abhängt. Denn ſie treibt durch die Schlagadern, welche Arterien genannt werden, und aus deren Bewegung die Aerzte die gehörige oder fehlerhafte Temperatur des Herzens erkennen, das durch die reine Luft gereinigte Blut durch den ganzen Körper [65]). Die animaliſche Kraft iſt in dem Gehirn, und von ihr hängt die Thätigkeit der Sinne, die Sprache, und die Bewegung der Glieder ab. Es ſind nämlich drei Gehirn-Kammern, eine vordere, von welcher alles Empfinden, eine hintere,

65) Hugo ibid. c. 13. Vis vitalis est in corde, quae ad temperandum fervorem cordis aërem hauriendo atque reddendo, vitam et salutem toti corpori tribuit. Aëre namque puro sanguinem purificatam per totum corpus impellit per venas pulsatiles, quae arteriae vocantur, et quarum motu temperantiam atque distemperantiam cordis physici cognoscunt.

Digitized by Google

tere, von welcher alle Bewegung, und eine mittlere, von welcher alle Vernunftthätigkeit abhängt. Der vordere Theil iſt vorzüglicher, als der letzte, denn aus jenem kommt der Sinn, aus dieſem die Bewegung; jener beſtimmt, dieſer wird beſtimmt. Die Seelenkraft in der erſten wird die Phantaſie oder Einbildungskraft genannt, weil hier die Bilder und Aehnlichkeiten der körperlichen Dinge enthalten ſind. Die Seelenkraft in dem mittleren Theile des Gehirns heißt die Vernunftkraft, weil ſie das durch die Einbildungskraft Vorgeſtellte prüfet und beurtheilet. Die Seelenkraft in dem hintern Theile heißt die Gedächtnißkraft, weil ſie hier die Urtheile der Vernunft dem Gedächtniſſe einprägt. Alle dieſe Kräfte können eben ſowohl dem Körper als der Seele beigelegt werden, weil ſie von der Seele in dem Körper entſtehen, und ohne beides nicht ſeyn können [66]). Daher ſucht er auch

66) Hugo ibid. Vis animalis est in cerebro, et inde vigere facit quinque corporis sensus, jubet etiam voces edere, membra movere. Tres namque sunt ventriculi cerebri. Unus anterior, a quo omnis sensus, et alter posterior, a quo omnis motus. Tertius inter utrumque medius, id est rationalis. — Anterior quippe pars posteriori merito praeponitur, quia ista ducit, et illa sequitur; ab ista sensus, ab illa motus, sicut consilium praecedit actionem. Istae vires tam corporis quam animae dici possunt, quia ab anima in corpore fiunt, nec sine utroque fieri possunt. In prima parte cerebri vis animalis vocatur phantastica, id est, imaginaria, quia in eo corporalium rerum similitudines et imagines continentur, unde et phantasticum dicitur. In media parte cerebri vocatur rationalis, quia ibi examinat et judicat ea, quae per imaginationem repraesentantur. In ultima parte vocatur memorialis, quia ibi commendat memoriae ratione judicata.

Digitized by Google

auch an einem andern Orte zu zeigen, wie der Geist, worunter er die feine Materie, Luft und Feuer, versteht, durch eine gradweise Verfeinerung die organische Kraft in den Pflanzen, die Empfindungskraft in den Thieren, Sinn und Einbildung in dem Menschen hervorbringe, und wie daher, weil bei den Thieren die bildlichen Vorstellungen nicht über die phantastische Zelle hinausgehen, und in der Vernunftzelle gereiniget werden, durch unmittelbare Berührung der vernünftigen Substanz, die Menschen, aber nicht die Thiere, Vernunft haben [67]). So nahe gränzen in diesen Zeiten Spiritualismus und Materialismus, helle Ansichten und treffende Bemerkungen und phantastische Grillen zusammen.

Außer diesem Hugo beschäftigten sich noch mehrere berühmte Männer dieser Zeit mit dem System der Theologie. Robert Pulleyn, Robert von Melun und Peter der Lombarde, Peter von Poitiers, Richard von S. Victor und Alanus von Ryssel. Ihre theologischen Werke unterscheiden sich aber theils in dem Materiellen, theils in dem Formellen, theils hatten sie auch verschiedene Schicksale. Sie hatten alle einen und denselben Zweck, nämlich die Befestigung und Vertheidigung des kirchlichen Dogmensystems; gleichwohl hatte Peter von Poitiers das Unglück, verketzert zu werden. Die übrigen wurden als Stützen der orthodoxen Lehre betrachtet, aber doch wieder mit sehr ungleichem Glücke. Denn nur allein Peters des Lombarden Werk hatte eine lange Reihe von Jahren hindurch den entscheidendsten Einfluß, es wurde als Muster und als Rüstkammer gebraucht, theils zur Entscheidung, theils um neuen Stoff für den Spe-

67) Hugo ibid. c. 19.

Speculationsgeist aufzusuchen, obgleich die übrigen mehr Talente und Verdienste hatten. Die Ursache von diesem auffallenden Umstande liegt theils in dem herrschenden Zeitgeiste, theils in andern zufälligen Umständen. Richard ist nur ein Mönch, Pulleyn, bei aller Gelehrsamkeit, die er zur Auseinandersetzung des kirchlichen Systems anwendet, beschäftiget nicht genug den dialektischen Geist, und entscheidet zu vieles durch die Autorität, besonders des Augustinus. Robert von Melun und Peter der Lombarde sind in Ansehung des Umfangs des Systems, der Menge von subtilen Fragen und Unterscheidungen, einander gleich; der erstere besitzt selbst noch mehr Subtilität des dialektischen Geistes, aber er lehrte zu Melun, Peter zu Paris. Dieser Umstand entschied wohl hauptsächlich für das größere Ansehen des Lombardischen Werks. Daher auch das erstere selbst nicht einmal mehr vollständig in Abschriften vorhanden ist. Alanus von Ryssel war ebenfalls nur Mönch, und als sein Werk erschien, waren Lombards Sentenzen schon fast allgemein zum Leitfaden der theologischen Vorlesungen gewählt worden.

Wir können aus den Bruchstücken des Roberts Folioth, eines Verwandten des Bischofs zu London, Wilhelm Folioth, der die Philosophie und Theologie zu Melun mit großem Ruhme lehrte, und daher gewöhnlich Robertus Melodinensis heißt, welche Boulay in seiner Geschichte der Universität zu Paris aufbewahret hat, besser den Umfang, als den Zweck und die Form seines theologischen Systems beurtheilen. Nach einer Einleitung in die gesammte Theologie verbreitet er sich vorzüglich über Gottes Wesen, die Dreieinigkeit, die Engel, die Schöpfung des Menschen und die Menschwerdung. Die Ordnung in den einzelnen Theilen ist, nach dem Geiste der damaligen Zeit, nicht die beste, und durch

durch eine Menge von Digressionen unterbrochen. Er wandte die Dialektik, wie es scheint, auf die Theologie mehr in der Absicht an, um vorhandene Schwierigkeiten zu lösen, als um neue Knoten für die Speculation zu schürzen. Auf diesen in den Augen der Theologen bescheidenen Gebrauch der Dialektik gründete sich sein Ruhm eines geschickten und doch dabei rechtgläubigen Lehrers. Er besitzt keinen so hellen Verstand, als Hugo und Pulleyn, aber dafür einen subtilen, grübleriſchen Geist zur Entdeckung verborgener Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, wodurch der Verstand einige Merkmale zur Entscheidung erhält, aber das Bedürfniß der Vernunft nach Einsicht nicht befriediget wird, weil er immer das Herkömmliche und Angenommene als allgemein gültig festhielt [68]). Er stützte sich dabei sehr auf das Ansehen des Aristoteles, so lange es dem Kirchenglauben dienen konnte [69]). Viele Schwierigkeiten löset er durch die

68) Bulay *Historia Univers. Paris.* T. II. p. 586. Quoniam vero verae unitatis essentiam, quae Deus est, tres personas esse dubium non est, in Trinitate personarum pluralitas esse non potest nisi ex personarum diversitate juxta illud, ut in essentia unitas et in personis proprietas etc., ubi et personarum communis esse substantia evidenter exprimitur, et differentes proprietates, id est, non communes. — Unde mihi non occurrit, quid persona in Trinitate sonare possit, nisi differens proprietate personae discretiva.

69) Boulay ibid. Calumnianti etiam et objicienti, quod nomen descripti in ipsa contineatur descriptione, unde non potest ipsa descriptio notior esse quam descriptum: quamdiu enim nescitur, quid sit persona, nec sciri potest, quid sit differens proprietate personae discretiva, respondeat Magister artis suae Aristoteles in praedicamentis. Ait namque

Digitized by Google

die Unterſcheidung des verſchiedenen Sinnes der Ausdrücke, oder der verſchiedenen Beziehung der Sätze, woraus erhellet, daß Wortſtreitigkeiten gröſtentheils die Schulen beſchäftigten. Beſonders merkwürdig iſt die Unterſcheidung der Naturwirkungen und der göttlichen Wirkungen, der Naturgeſetze und der göttlichen von den Naturgeſetzen unabhängigen Allmacht. Hierauf reducirt er auch den Unterſchied der Lehre der göttlichen Schrift, oder der Theologie und der Philoſophie. Jene beurtheilt die Sätze nach der Fülle der göttlichen Kraft, die ſich an den Dingen beweiſt; dieſe aber nach der Natur der Dinge, die in denſelben ausgedrückt iſt 70). Hiervon macht er Gebrauch zur Widerlegung Derjenigen, welche behaupten, es ſey unmöglich, daß eine Jungfrau gebären könne, weil es gegen die Natur ſey. Was

namque affirmationem et negationem definiens, affirmatio est oratio affirmativa, negatio oratio negativa. Qualitatem quoque definiens sic ait: qualitatem dico secundum quam quales dicimur. Has et ejusmodi plures, quas ponit Aristoteles, nemo reprehendere audet descriptiones, quamvis nomina descriptorum contineantur in ipsis.

70) Boulay ibid. p. 592. Sicut enim non parum refert, de rerum eventibus discernere, qui secundum rerum naturam contingunt, et qui secundum Dei potentiam, quae supra rerum naturam est; ita magna discretione opus est in locutionum judicio faciendo: sed quod nunc assumuntur ad ostendendum, quanta ipsa rerum possibilitas valeat, et secundum quod assumuntur ad docendum, quae vis divinae potentiae sit circa res ei subjectas. In quo existimo differentiam consistere doctrinae divinae scripturae et illius, quae secundum rerum naturam dicitur esse composita. Quia haec facit judicium

Was die Natur sey, und was sie vermöge, kann der Weltphilosoph nur durch die gewöhnlichen Wirkungen und die Erfahrung der Erfolge wissen. Er läugnet daher das Gebären einer Jungfrau nur deswegen, weil er weiß, daß solches nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur nicht erfolge. Dieser Schluß hat keine Wahrscheinlichkeit, und noch weniger Nothwendigkeit. Denn die Natur der Dinge kann der Macht Gottes nicht entgegen stehen, da Gottes Macht die Natur gemacht hat und leitet, die letzte so weit, als die erste gestattet, vor und rückwärts gehet, Gott aber, wenn er will, über sie hinaus und ihr entgegen wirket. In der Schöpfung sind dergleichen Dinge geschehen, welche durch keine Naturkräfte geschehen können. Hier wurde der erste Mann ohne Begattung, Empfängniß und Geburt auf der Erde, und das erste Weib aus dem Manne, ohne Mitwirkung eines Weibes, gebildet. Diese Begebenheit kann der Philosoph nicht läugnen, aber auch keiner Naturkraft beilegen. Das Gebären einer Jungfrau ist aber nicht unmöglicher, als diese Begebenheit [71]). Ein Meisterstück dialektischer Kunst ist die Beantwortung einer Menge auf die Menschwerdung sich beziehender Fragen. Der Hauptpunkt, den er zu beweisen sucht, ist, daß der Sohn Gottes nicht etwa die Menschheit, als bloße Form, sondern die menschliche Natur, welche in der Vereinigung der Seele und des Körpers besteht, angenommen, daß aber durch diese Annahme nicht eine neue zusammen-

locutionum secundum quod eis rerum natura exprimitur, i. e. Philosophia humana. Illa vero i. e. doctrina divina, quae Theologia dicitur, judicium facit locutionum secundum quod eis circa res virtus divinae potentiae explicatur, quae supra rerum naturam operatur.

71) Boulay ibid. p. 606.

zuſammengeſetzte Subſtanz, ſondern nur eine Perſon, die Chriſtus iſt, entſtanden ſey, welche mit der zweiten Perſon in der Trinität identiſch iſt. Mit welcher Feinheit die dialektiſche Kunſt zu Werke gehe, wollen wir nur an einem einzigen Beiſpiele zeigen. Einige hatten geglaubt, daß aus der Vereinigung der Seele Chriſti und des Fleiſches eine Subſtanz zuſammengeſetzt werde. Denn Chriſtus ſey etwas Zuſammengeſetztes, und aus Subſtanzen könne nur eine Zuſammenſetzung entſtehen, die wieder Subſtanz ſey. Dieſe Meinung wird von Robert auf folgende Weiſe widerlegt. Diejenigen, welche dieſes behaupten, müſſen auch zugeben, daß durch die Verbindung der vernünftigen Seele und des menſchlichen Körpers eine Subſtanz entſtehe, ſonſt hätte ihre Behauptung kein Fundament. Dieſes zugegeben, ſo fragt ſich, iſt dieſe Subſtanz körperlich, oder unkörperlich? Iſt ſie körperlich, ſo iſt die Seele, weder der Form, noch der Materie nach, ein weſentlicher Theil derſelben. Denn die Seele iſt ein Geiſt (spiritus), und kann daher weder ein Theil eines Körpers ſeyn, noch mit einem Theile eines Körpers ſich verbinden, um den Körper als Ganzes zu bilden.[72]). Soll ſie nämlich darum ein Theil des Körpers genannt werden, weil ſie denſelben belebt, ſo muß ſie auch ein Theil jedes Körpertheiles ſeyn, da ſie auch denſelben belebt und beſeelt. Daraus aber würde folgen, daß aus der vernünftigen Seele und einem Körper, z. B. Seele und Fuß, Seele und Hand u. ſ. w., etwas zuſammengeſetzt

72) Boulay ibid. p. 611. Verum an haec (substantia) corporea sit, an incorporea, non sine causa quaeritur. Si enim corporea est, pars ejus anima essentialiter esse non potest, neque formaliter neque materialiter. Spiritus enim est anima, et ideo corporis pars esse non potest, nec cum aliqua corporis parte conjungi ad corpus, cujus pars est.

Digitized by Google

werden könne, was nicht ein Menſch iſt. Welches offenbar falſch iſt. Ferner, welches Körpers Theil ſoll die Seele ſeyn, deſſelben, welcher in der Gebärmutter empfangen, gebildet und beſeelet wird, oder eines andern? Allein jener hat ſeine vollſtändige Zuſammenſetzung, und es fehlt ihm nichts, bevor die Seele demſelben eingegoſſen wird, er bleibt auch in ſeiner Vollſtändigkeit, wenn die Seele von ihm getrennt wird. Die Seele kann alſo kein Theil deſſelben ſeyn. Ein anderer Körper kann aber wohl nicht gefunden werden, deſſen Theil die Seele ſeyn könnte [73]). Es kann alſo durch die Vereinigung des Körpers und der Seele keine Subſtanz entſtehen, von welcher die Seele einen Theil ausmachte. Doch Einige behaupten zur Unterſtützung dieſer Meinung, daß alles Körperliche in unkörperliches aufgelöſt werden könne, und aus demſelben beſtehe. Dieſes iſt aber unrichtig. Denn dann folgte, daß die unſichtbaren Beſtandtheile gefärbt, ſichtbar und betaſtbar, oder ein Körper gefärbt, ſichtbar, betaſtbar, und doch kein Theil deſſelben wäre. Theile eines Körpers ſind nur dasjenige, in welches er aufgelöſt werden kann. Unter welche Kategorie ſollen jene unkörperlichen Beſtandtheile des Körpers gehören? Sind ſie Qualitäten oder Quantitäten? Weder das Eine, noch das Andere. Denn aus ihnen allein kann kein Körper beſtehen. Die unkörperlichen Beſtandtheile ſind daher entweder Subſtanzen, oder ſie ſind, wie es ſcheint, gar nichts. Subſtanzen aber können ſie nicht ſeyn, weil ſie weder körperlich,

73) Boulay ibid. p. 611. Item cujus corporis anima pars est, illius, quod in utero matris concipitur, formatur, sensificatur, an alterius? Sed illud integralem habet compositionem, nihilque ei deest, antequam anima ei infundatur, totumque et integrum id remanet, quando anima ab eo separatur: illius ergo anima pars nec est, nec esse potest.

Digitized by Google

lich, noch unkörperlich, noch gemiſcht (aus Seele und Körper beſtehend) ſind. Daß ſie weder körperlich, noch gemiſcht ſind, iſt einleuchtend. Der letzte Fall, daß ſie unkörperlich ſind, iſt aber eben ſo undenkbar. Denn Niemand kennt eine unkörperliche Subſtanz; die Schrift macht uns keine bekannt außer den engliſchen Geiſtern, den menſchlichen Seelen, und den Geiſtern der unvernünftigen Thiere, von denen aber noch Einige zweifeln, ob ſie Subſtanzen ſind. Die vermeinten unkörperlichen Urbeſtandtheile der Körper ſind alſo nichts Wirkliches, ſondern Erdichtungen der Täuſchung und der Phantaſie [74]). Wenn man alſo ſagt, der Menſch beſtehe aus Seele und Körper, ſo wird unter Menſch nicht eine Subſtanz, ſondern eine Perſon verſtanden.

Robert Pulleyn gehört ebenfalls zu den angeſehenen und verdienſtvollen Zeitgenoſſen des Abälard. Schon

74) Boulay ibid. Quod enim quidam praetendunt ad sententiae hujus confirmationem, omne scilicet corporeum in corporea resolvi posse, sicque omne corporeum constare ex incorporeis, nihil est. Si enim corpus aliquod constaret ex incorporeis, sequeretur, vel illa incorporea colorata esse, visibilia et palpabilia; vel aliquod corpus coloratum esse visibile et palpabile, et nullam ejus partem. Illa siquidem sola partes sunt corporis, in quae resolvi potest. Item illae primae corporis partes, quas ipsi incorporeas dicunt res, cujus erunt praedicamenti? Qualitates esse non possunt, nec quantitates: siquidem ex eis solis corpus nullum constare potest. Aut ergo substantiae sunt, aut res omnino nulla videntur esse. Substantiae vero esse non possunt, quia nec corporeae, nec incorporeae, nec mixtae, id est, ex anima et corpore compositae. Quod nec corporeae nec mixtae sint, constat: sed quia nec incorporeae, non minus constare debet. Incorpoream etenim aliquam nemo novit, scriptu-

ra

Schon in ſeinem Vaterlande, England, hatte er ſich durch ſeine Gelehrſamkeit Hochachtung und Anſehen erworben, als ihn bürgerliche Unruhen beſtimmten, nach Paris zu gehen, um daſelbſt in Ruhe ſeine Erkenntniſſe zu erweitern. Er wurde hier ein berühmter Lehrer der Theologie, ohne Aufſehen zu machen, weil er ohne Anfälle auf die Perſonen Meinungen ruhig beſtritt, und nicht mit den Dialektikern ſeiner Zeit wetteiferte. Er machte ſich in der Folge um ſein Vaterland durch Wiederherſtellung der Univerſität Oxford und großmüthige Beförderung der Wiſſenſchaften verdient. Er ſtarb gegen 1153 als Kardinal. In dem berühmteſten ſeiner Werke, welches Sententiarum libri octo betitelt iſt, findet man das ausführlichſte Syſtem der Theologie ſeiner Zeit, mit allen den mannigfaltigen eitelen, unnützen Fragen, auf welche eine grübleriſche Speculation und eine nicht von der Vernunft gezügelte Phantaſie führen können. Weit ſeltener als Hugo geſteht er die Unmöglichkeit einer befriedigenden Antwort auf die ausgeklügelten Probleme, ſondern hält ſich für ſtark genug, aus der Autorität und durch Hülfe der Dialektik, durch die Darſtellung der ungereimten Folgerungen, unter den vielen möglichen Antworten diejenigen zu finden und ins Licht zu ſetzen, welche mit dem Lehrſyſtem der rechtgläubigen Kirche zuſammenſtimmen, und daher Wahrheit enthalten. Die Autorität, das iſt, die Bibel, nach ihrem eigentlichen und allegoriſchen Sinne, die Lehre der Kirche, vorzüglich das Anſehen des Auguſtinus,

ra nulla docuit, praeter angelicum spiritum et animam humanam et spiritus brutorum animalium, de quibus tamen utrum substantiae sint inter nonnullos quaestio est. Ex his itaque colligi potest, primas illas cujuslibet corporis partes, quas ipsi incorporeas appellant, nulla omnino existentia esse, sed figmenta mentium deceptarum et phantasiae.

Digitized by Google

Ninus, zuweilen auch Plato und Aristoteles, wenn ihre Behauptungen mit den kirchlichen zusammenstimmen, sind ihm das Fundament und der Kanon, nach welchen er das schwankende Schiff der Rechtgläubigkeit auf dem unruhigen Meere problematischer Meinungen regieret. Der Vernunft räumt er ein untergeordnetes Recht ein, und ist weit vorsichtiger in dem Gebrauche der Dialektik, damit er ja nichts behaupte, was nicht mit der Kirche übereinstimme, oder Fragen veranlasse, die die Einheit derselben stören könnten. So fand er, daß die Aristotelische Philosophie in Bestimmung des Begriffs Gottes, da er weder als Accidenz, noch als Substanz, welche entgegengesetzter Eigenschaften fähig ist, und worin das Wesen von den Eigenschaften verschieden ist, gedacht werden kann, eben so auch in der deutlichen und bestimmten Erklärung der Begriffe von den Personen der Dreieinigkeit, und dessen, worin sie unterschieden sind, keine Anwendung finde. Uebrigens ist auch dieses theologische System, wenn man eine Aneinanderreihung verschiedener Abhandlungen nach gewissen Rubriken ohne strenge Ordnung ein System nennen kann, eine Mischung von positiven und rationalen, von theoretischen und praktischen Sätzen.

Ein weit größeres Ansehen erhielt Petrus aus Novara in der Lombardey, daher sein gewöhnlicher Zunahme Lombardus, der zuerst in Bononien studiret hatte, dann nach Paris ging, um bessere Fortschritte in der Theologie zu machen, und durch das eifrige Studium der Kirchenväter, besonders des Hilarius, Hieronymus, Ambrosius und Augustinus sich bald für fähig hielt, selbst Unterricht in der Theologie zu ertheilen. Seine Vorlesungen wurden mit außerordentlichem Beifalle besucht, und erwarben ihm in der Folge den bischöflichen Stuhl zu Paris, den er jedoch nur ein Jahr lang bekleidete. Am berühmtesten haben ihn seine vier

libri

libri sententiarum gemacht [75]), worin er nach dem Beiſpiel Anderer die meiſten Gegenſtände, welche damals zur Theologie gerechnet wurden, abhandelte, und wovon er ſelbſt den Ehrentitel magister sententiarum erhielt. Es wurde mit ſolchem Beifalle aufgenommen, daß es das Hauptbuch wurde, nach welchem man eine lange Zeit hindurch die Theologie in den gelehrten Schulen vortrug, und eine Menge von Theologen

75) Es iſt noch etwas zweifelhaft, ob Lombard der Erſte iſt, der den Titel libri sententiarum wählte, da es ein ſeltenes Werk unter demſelben Titel von einem Mönch Bandini gibt, und die Gelehrten noch nicht ausgemacht haben, wann und wo dieſer Bandini lebte, und ob dieſes Werk ein Auszug aus dem Lombardiſchen iſt, oder das Lombardiſche vielmehr eine weitere Ausführung von jenem ſey. Auch findet ſich unter den Werken des Hugo de S. Victore, Rouen 1648, eine aus ſieben Tractaten oder Büchern beſtehende Summa sententiarum, deren drei erſte Bücher von Wort zu Wort mit dem Tractatus Theologicus des Hildebert übereinſtimmen; es iſt daher noch die Frage, ob nicht Hildebert dieſen Titel erfunden, oder Hugo vielleicht das Werk des Hildeberts unter dieſem Titel hat abſchreiben laſſen. Zwar legt Boulay T II. S. 64 dem Hugo dieſes Werk ohne die geringſte Bedenklichkeit bei, und leitet von ihm den Anfang der theologiſchen Summen ab (librum edidit, quem Summam sententiarum appellavit. Hinc Summae et Summarum Theologicarum libri dici et appellari coepti, eique Summistae Theologi suam originem et appellationem debent.) Allein iſt es wohl glaublich, daß Hugo, außer den Büchern de sacramentis, worin er ſeinen ganzen theologiſchen Unterricht, den er bis dahin ſeinen Mönchen ertheilt hatte, zuſammen faſſen wollte, welche alſo nichts anders, als eine theologiſche Summe waren, noch eine andere, zumal bei ſeinem nicht ausgedehnten Lebensalter ſollte verfertiget haben? Robert Pulleyn theologiſches Syſtem führte ebenfalls den Titel Sententiarum libri.

Digitized by Google

logen und Philoſophen wetteiferten mit einander in der Erklärung deſſelben. Den Mangel an ſtrenger Ordnung und feſter Verknüpfung der Materien hat dieſes Werk mit andern ſeiner Zeit gemein, aber die Reichhaltigkeit des Stoffs, die Klarheit des Vortrags und die Einrichtung, daß es ſowohl für die gemeinen, als die höher ſtrebenden Köpfe Belehrung über die meiſten Artikel der chriſtlichen Kirchenlehren, ſowohl zu ihrer Erläuterung, als zu Widerlegung der Einwürfe von den heller oder freier Denkenden enthält; daß es eine große Menge von Fragen und Antworten in ſich faßt, dieſelben nicht entſcheidend, ſondern mehr problematiſch vorträgt, und, nachdem man die Worte in dieſem oder jenem Sinne nehmen, oder dieſe oder jene Autorität befolgen will, die Entſcheidung Andern überläßt, und dadurch dem Hange zur dialektiſchen Grübelei Nahrung gibt [76]); daß es eine Menge

76) Lombardus wurde ſchon von dem Prior des Kloſters St. Victor, Gualterus, getadelt, daß er faſt nie ſeine eigne Behauptung hinſtellte, ſondern über jeden Gegenſtand die Meinungen von denen, die weder Ketzer noch Rechtgläubige, die echt katholiſch und die offenbar ketzeriſch waren, mit Gründen aus der Schrift, den Kirchenvätern, und aus der Vernunft, ohne zu entſcheiden, welche von denſelben die einzig wahre wäre, aus dem Grunde, um ſich nicht allein die Entſcheidung anzumaßen, vorgetragen habe. Lombardi L. III. Dist. VII. Satis diligenter juxta diversorum sententias supra positam absque assertione et praejudicio tractavimus quaestionem (in welchem Sinne geſagt werde, Deus factus est homo). Verumtamen nolo in tanta re tamque ad cognoscendum difficili putare lectorem, istam sibi nostram sufficere disputationem, sed legat et alia forte melius considerata atque tractata, et ea, quae hic movere possunt, vigilantiore atque intilligentiore, si potest, mente discutiat, hoc firmiter tenens, quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transivit, non naturae

Menge von Beweisstellen aus den am meisten geltenden Kirchenvätern gesammelt hat, (welches in dem an Büchern so armen Zeitalter sehr bequem war) 77), und durch diese mehr entscheidet, als durch dialektische Kunst, ohne doch die letzte ganz auszuschließen, entschied für seine ausgebreitete Brauchbarkeit. Es war ein reichhaltiger Vorrath von Meinungen gesammlet, an welchem sich der Geist der dialektischen Grübelei beschäftigen und üben konnte, ohne die Gefahren der Ketzermacherei befürchten zu dürfen; denn hier fanden sich selbst in einer ausgewählten Sammlung von Sentenzen der angesehensten Kirchenväter Autoritäten für entgegengesetzte Behauptungen. Dieses Schwanken zwischen Autoritäten nöthigte den Verstand, bei dem immer mehr überhand nehmenden Bestreben, sich der Fesseln zu entledigen, sich nach andern Gründen aus der Vernunft umzusehen, und die Mischung von sehr verschiedenartigen Kenntnissen, theoretischen und praktischen, positiven und rationalen, war

naturae versibilitate, sed Dei dignatione, ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in divinam glorificatus, quia mutatio vel versibilitas naturae diminutionem et abolitionem substantiae facit. Auch L. I. Dist. II. ladet er seine Leser zu fortgesetzter Prüfung und Untersuchung ein. Quisquis ergo audit hoc vel legit, ubi pariter certus est, pergat mecum, ubi pariter haesitat, quaerat mecum, ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me, ubi meum, revocet me.

77) Lombardi *Prologus.* Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos et mihi, sit necessarius brevi volumine complicans patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas, quod quaeritur, offert sine labore.

Digitized by Google

war für die mannigfaltigere Entwickelung der Vernunft in einem Zeitalter, das eben angefangen hatte, sich aus dem Zustande der Unwissenheit loszureissen, wohlthätig. Denn nachdem die Vernunft außer sich die Gründe einer vollkommenen Ueberzeugung gesucht hatte, wurde sie, nach langem Herumirren, allmählig immer stärker auf sich zurückgewiesen, und fühlte das Bedürfniß, das Einartige in den Erkenntnissen nach einem Princip zu verbinden und zu ordnen, immer lebhafter. Diese Wirkung hätte früher eintreten müssen, wenn nicht der Hang zur Passivität, die Macht der Gewohnheit und der Autorität, zu stark und überwältigend gewesen wäre. Dieser Einfluß zeigt sich selbst in der Einrichtung dieses Kompendiums der Theologie, in welchem es dem Verfasser mehr um den Inhalt, als die Form der Erkenntniß zu thun ist, woraus ein gänzlicher Mangel an systematischer Einheit und Ordnung entsprang; in der langen Gewohnheit, dieses Kompendium zu erklären, wodurch die Fortschritte der Vernunftkultur aufgehalten wurden, und in der lange herrschenden Autorität des Lombardus, welche in der Folge durch die Aristotelische Philosophie nicht verdrängt, sondern nur anders modificiret wurde, und in dem ängstlichen Streben, das orthodoxe System der Kirche zu erhalten, auf welches menschliche Leidenschaften wieder zu großen Einfluß hatten.

Lombard hat bei dieser Summe der Theologie wenig eigenes Verdienst. Denn der Stoff und die Form derselben war ihm gegeben und vorgeschrieben. Er sammelte nur fleißig die näheren Bestimmungen der Hauptlehren der Kirche, und die subtilen Fragen, welche damals die Schulen beschäftigten, die letzten jedoch mit einer gewissen Mäßigung, und stellte sie in der damals gewöhnlichen Ordnung, wie sie in dem Hugo, Puhenn

wid

und Robert schon größtentheils vorgezeichnet ist, zusammen. In dem ersten Buche handelt er von der Dreieinigkeit und von den Eigenschaften der Gottheit, vorzüglich der Allwissenheit, Vorhersehung und Prädestination, Allgegenwart, Macht, und dem Willen der Gottheit; in dem zweiten Buche von der Schöpfung, den Engeln, dem Falle der bösen Engel, den Ordnungen und Klassen der guten; von den sechs Tagewerken der Schöpfung, von dem Menschen, von dem Zustande desselben vor und nach dem Falle, dem freien Willen, der wirkenden und mitwirkenden Gnade, der Tugend und der Sünde, dem guten und bösen Willen; in dem dritten von der Menschwerdung und der Person Jesus, von dem Glauben, Hoffnung und Liebe, von den vier Kardinaltugenden, von den sieben Gaben des heiligen Geistes, von dem Zusammenhange der Tugenden, von den zehn Geboten, von dem Diebstahle, der Lüge, und dem Eide; in dem vierten von den Sacramenten des alten und neuen Testaments, von der Taufe, der Firmelung, dem Abendmahle, der Buße, von der Absolution, von dem Priesterstande und den Graden desselben, von der Simonie, von dem Sacrament der letzten Oelung, der Ehe, von der Auferstehung, dem letzten Gerichte, und dem Zustande nach dem Tode. Ueber alle diese Materien kommen eine Menge Fragen vor, die, ungeachtet Lombard eine Auswahl getroffen hatte, doch von einer eitlen Neugierde eingegeben waren; z. B. Ob ein Vorhersehen und Vorherbestimmen Gottes möglich gewesen wäre, wenn keine Geschöpfe gewesen wären? Wo Gott war vor der Schöpfung? Ob Gott mehreres wissen kann, als er weiß? Ob ein Prädestinirter verdammt, oder ein Verworfener selig werden könne? Ob Gott etwas Besseres oder auf eine bessere Weise machen könne, als er macht? Ob Gott allezeit alles könne, was er gekonnt hat? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung gewesen? Ob die guten

Engel

Engel sündigen, die bösen Engel rechtschaffen leben können? Ob alle Engel körperlich sind? Von den Gestalten, in welchen Gott und die Engel erscheinen. Wie die bösen Engel in die Menschen fahren? Ob die Ordnungen der Engel seit dem Anfang der Schöpfung bestimmt worden? In welchem Alter der Mensch geschaffen worden? Warum Eva aus der Ribbe und nicht aus einem andern Theile des Mannes, und warum sie während des Schlafes und nicht im wachenden Zustande des Menschen gemacht worden? Ob der Mensch ohne Aufhören hätte leben können, wenn er auch nicht von dem Baume des Lebens genossen hätte? Warum die Menschen in dem Paradiese sich nicht begattet haben? Wie die ersten Menschen sich fortgepflanzt hätten, wenn sie nicht gesündiget hätten? Ob die Kinder mit vollkommen ausgewachsenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauche der Sinne würden geboren worden seyn? Warum der Sohn, nicht der Vater und der heilige Geist, Mensch geworden? Ob auch die erste und dritte Person der Gottheit habe Mensch werden können? Ob Gott den Menschen auch in dem weiblichen Geschlechte habe annehmen können [78])?

Sein

78) Diese Frage wurde in den Schulen des Lombarden und seines Schülers, Peters von Poitiers, mit großem Ernst abgehandelt. Gualterus de S. Victore contra quatuor Franciae labyrinthos, l. III. c. 2. 3. Talibus mille malleis merito conteri posset os putidum, quo Deus mulier essentialiter et filius effoeminari potuisse blasphematur, nisi nimium puderet vel audire. Unde merito Alexander Papa censuit damnari hujusmodi sententias, quibus tam nefanda de incarnatione latrantibus quasi pro magno proponuntur, quae procul dubio melius tacerentur, imo prorsus justo judicio ab omni Christiano comburerentur. Boulay T. II. p. 406.

Digitized by Google

Sein Schüler Peter von Poitiers (Pictaviensis), Kanzler der Universität zu Paris, und berühmter Lehrer der Theologie, war der erste, der den Lombard zum Muster in dem Vortrage der Theologie nahm. Seine fünf Bücher sententiarum unterscheiden sich mehr in der Form, als in der Materie. Er vermehrte nur hier und da die vom Lombard aufgeworfenen Fragen mit neuen, ohne sich von ebendenselben in dem Inhalte zu entfernen. Aber da er in der dialektischen Kunst sich mehr geübt hatte, als sein Vorgänger, so bewies oder widerlegte er alle Sätze, die mit der Kirche übereinstimmten, oder von derselben abwichen, durch Schlüsse und Sorjten. Lombard hatte hauptsächlich der Vollständigkeit und Faßlichkeit sich beflissen; Peter suchte durch die dialektische Kunst dem theologischen System deſſelben Kürze, Gedrungenheit und Gründlichkeit zu geben; durch den subtilen Scharfsinn ging aber auch zugleich die Leichtigkeit und Deutlichkeit des Ausdrucks verloren, und der Kommentar, der aufklären sollte, wurde oft dunkler und unverständlicher, als der Text, wenn er auch nicht selten Manches, was Lombard nur asserirrisch behauptet hatte, durch Schlüsse deutlicher machte. So hatte Lombard nur ganz kurz auf eine vierfache Weise hingewiesen, wie Gottes Daseyn aus der Natur, und besonders aus der Veränderlichkeit der Kreaturen erkannt werden könne. Peter von Poitiers stellt dagegen drei verschiedene Beweise für das Daseyn Gottes auf, die ihm jedoch nicht ganz eigenthümlich angehören. Der erste schließt aus der Veränderlichkeit und Zufälligkeit der Dinge in der Welt: Alles ist entweder Substanz oder Accidenz. Das Accidenz kann nicht durch sich selbst, also auch nicht von sich selbst seyn, sondern es setzt ein Subject voraus, in dem es ist. Auch die Substanz kann nicht

durch

durch sich selbst seyn. Denn ob sie gleich als Substanz nicht in einem Subjecte existirt, und daher für sich selbst besteht, so existirt sie doch nicht auf eine solche Weise, daß nicht das Daseyn anderer Dinge, die in demselben, als in ihrem Subjecte, subsistiren, nothwendig wäre. Eine körperliche Substanz kann nicht ohne Ort und Farbe, eine geistige aber nicht ohne eine Beschaffenheit seyn. Man muß sich also nothwendig etwas vorstellen, das sowohl durch sich selbst, als von sich selbst, oder von keinem ist, von dem alle diese Dinge sind. Dieses Wesen ist Gott, und nur ein einiges, weil es keinen unendlichen Rückgang von Ursache zu Ursache geben kann. Dieses läßt sich zweitens auch so beweisen. Alles Veränderliche ist entweder ein Ganzes, oder ein Theil, oder gleichsam ein Ganzes, oder gleichsam ein Theil, oder eine Beschaffenheit des Ganzen oder des Theils. Kein Ganzes ist von sich selbst, denn es ist aus Theilen zusammengesetzt. Kein Theil ist eher, als das Ganze, wozu es gehört. Es kann also nicht von sich selbst seyn. Eben so ist es auch mit den Beschaffenheiten des Ganzen und des Theils. Gott kann daher auch weder ein Ganzes, noch ein Theil seyn. Der dritte Beweisgrund, welcher sich schon bei dem Hugo de S. Victore findet, ist daher genommen, daß die Seele, die nicht mit sich selbst unbekannt ist, weiß, daß sie einen Anfang gehabt hat, und sich folglich das Daseyn nicht selbst geben konnte, sondern von einem andern haben mußte. Mit diesen Beweisen, daß Gott sey, verbindet er sogleich den Beweis, daß er seyn müsse, und nur Einer seyn könne. Er schließt nämlich mit Anselm von Canterbury, daß Gott, weil man sich ihn nicht anders, als ein nothwendiges Wesen vorstellen kann, nothwendig da seyn müsse, und weil sich das Daseyn der Welt aus dem Daseyn eines

einzigen

einzigen Schöpfers vollkommen begreifen laſſe, nicht mehr als ein Gott exiſtiren müſſe 79).

In Anſehung des göttlichen Vorherwiſſens war die Frage aufgeworfen worden: ob Gott ein Vorherwiſſen zukomme, wenn es auch keine künftigen Dinge gäbe, und es hatten Einige folgenden Einwurf daraus gebildet. „Gäbe es keine zukünftigen Dinge, ſo wäre nichts in Gott, was durch dieſes Wort ausgedrückt wird. Vorherwiſſen und Wiſſen iſt in Gott ein und daſſelbe. Auch iſt in Gott Wiſſen und Weſen einerlei. Wenn es folglich keine zukünftigen Dinge gäbe, ſo würde in Gott kein Wiſſen ſeyn, und wäre das nicht, ſo wäre auch gar kein göttliches Weſen. Ferner iſt Gott ſeyn und vorherwiſſend ſeyn in Gott einerlei. Es iſt möglich, daß Gott einige Dinge nicht vorherwiſſe, alſo iſt es möglich, daß Gott nicht Gott ſey.“ — Lombard entkräftet dieſen Einwurf im Weſentlichen auf dieſelbe Weiſe, wie Peter von Poitiers, durch die Unterſcheidung der göttlichen Eigenſchaft und des Verhältniſſes derſelben zu der Welt. Aber der letzte ſetzt noch Folgendes hinzu. Dergleichen Trugſchlüſſe ſind folgenden ganz gleich. Ein Weſen ſeyn und Gott ſeyn iſt bei Gott ein und daſſelbe; Gott iſt aller Gott; alſo iſt Gott ein Gott aller Weſen. Oder auch ſo: Weſen und Liebe iſt bei Gott einerlei. Das Weſen Gottes iſt in dieſem Steine; folglich iſt die Liebe Gottes in dieſem Steine. Oder ſo: Gott weiß keine Dinge, die er nicht vorherwiſſen kann; folglich iſt Wiſſen und Vorherwiſſen einerlei; welches falſch iſt. — Gott weiß keine Dinge, welche er

79) Cramers Fortſetzung von Boſſuets Einleitung in die Geſchichte der Welt. Sechſter Theil. S. 757 ſeq.

er nicht wollen kann; folglich iſt Wiſſen und Wollen bei ihm nicht einerlei; denn er weiß die Sünden, oder er will viele Dinge ſo, und keines derſelben kann doch ſeyn; folglich iſt Willen und Seyn bei ihm nicht einerlei. Oder: das Vorherwiſſen dieſer Sache war in Gott und war Gott, und Gott weiß nun jetzt dieſe Sache nicht vorher; folglich iſt das Vorherwiſſen dieſer Sache nicht in Gott und nicht Gott, und alſo iſt Gott etwas geweſen, was nicht Gott iſt. Deswegen ſoll die Diſtinction gemerkt werden. Das Vorherwiſſen dieſer Sache war in Gott und war Gott; jetzt iſt ſie nicht in Gott und iſt nicht Gott; jetzt iſt alſo weder das Eine, noch das Andere. Dies iſt falſch. Wahr hingegen iſt es, wenn man ſo ſagt: Vordem konnte man mit Wahrheit ſagen, Gott hat dieſe Sache vorher gewußt, und dieſes Vorherwiſſen iſt Gott; aber jetzt kann man ſolches nicht mit Wahrheit ſagen. Wenn ferner dieſe Sache noch nicht wäre, und die Wiſſenſchaft, die Gott davon hatte, Vorherwiſſen genannt würde: ſo war ein Grund vorhanden, warum ſie Vorherwiſſen genannt wurde, da ſie jetzt nicht ſo genannt wird. War kein Grund vorhanden, ſo mußte ſie damals nicht mehr Vorherwiſſen genannt werden, als nun. Wie Gott folglich dieſe Sache vorher wußte, ſo weiß er ſie jetzt auch. Wird hingegen geſagt, daß ein Grund vorhanden war, warum dieſes Wiſſen Vorherwiſſen genannt wird, ſo iſt dieſer Grund entweder noch da, oder er iſt nicht mehr da. Iſt er noch da, ſo heißt das Wiſſen Gottes, des vorhandenen Grundes wegen, das Vorherwiſſen dieſer Sache auch jetzt noch. Iſt der Grund nicht mehr da, war aber damals, ſo war er entweder in dem Schöpfer, oder in dem Geſchöpfe. Im Geſchöpfe nicht, weil dieſes Geſchöpf damals nicht in dem Schöpfer war, und auch jetzt nicht in demſelben iſt; folglich war damals der Schöpfer etwas, was er jetzt nicht iſt, und alſo muß

eine Veränderung in Gott Statt haben. Einige haben gesagt, daß die Bejahung oder Verneinung einer oder einiger Beziehungen auf einander nichts von dem aufhebe oder dem gebe, wovon sie bejahet oder verneinet werden; denn relativ seyn sey nichts anders, als auf etwas bezogen, oder in Beziehung auf etwas gesagt werden, und dieß bestätiget der Begriff, den Aristoteles von relativen Dingen gibt. Folgte aus der Bejahung oder Verneinung einer Beziehung die Setzung oder Aufhebung eines Dinges: so könnte bewiesen werden, daß bei Zerstörung eines einzigen noch so kleinen Dinges so viele Dinge, als nur in der Welt sind, zerstört würden, weil es eben so viele Beziehungen, Aehnlichkeiten und Unterschiede gibt, als Dinge sind. Wie eine Münze jetzt das Kaufgeld für eine gewisse Waare ist, bald darauf aber aufhört, dieses Kaufgeld zu seyn: so verhält es sich auch mit der Erkenntniß Gottes, wenn sie aufhört, vorherwissend zu seyn. — —

Es pflegt weiter auch gefragt zu werden, ob das Vorherwissen Gottes die Ursache der künftigen Dinge sey, oder nicht. Daß sie es sey, wollen sie folgendermaßen beweisen. Entweder es ist möglich oder unmöglich, daß die Sachen nicht geschehen, wenn sie Gott vorher gewußt hat; es ist aber möglich: folglich ist es unmöglich, daß das göttliche Vorherwissen sich irre. Dies ist unmöglich, folglich ist es aus demselben Grunde unmöglich, daß die Sachen anders geschehen werden, als sie vorher erkannt sind. Ist es ferner möglich, daß Dinge anders geschehen werden, als sie geschehen: so folgt, daß sie anders vorher erkannt worden sind, wenn sie auf eine andere Weise geschehen. Folglich ist es möglich, daß Dinge anders geschehen können, als sie vorher gewußt sind. Weiter ist es unmöglich, daß Dinge anders geschehen können, als sie

vorher

vorher erkannt sind; sie würden nicht geschehen, wenn sie nicht Gott vorher gewußt hätte; folglich ist das göttliche Vorherwissen die Ursache der Dinge, welche geschehen. Wird dies aber behauptet, so wird dasselbe, weil Gott sowohl das Gute als das Böse vorher weiß, auch die Ursache nicht allein alles Guten, sondern auch alles Bösen seyn. Freilich scheint Origenes zu behaupten, daß die Dinge die Ursache des göttlichen Vorherwissens sind, wenn er spricht: Es ist nicht darum etwas zukünftig, weil Gott weiß, daß es zukünftig ist, sondern weil es zukünftig ist, darum weiß es Gott vorher, ehe es geschiehet. Dies scheint aber falsch und unrichtig geredet zu seyn; denn das Erschaffene kann nicht die Ursache des Unerschaffenen, das Veränderliche nicht die Ursache des Unveränderlichen, und das Zeitige nicht die Ursache des Ewigen seyn [80]).

Auf diese Art verfährt Peter von Poitiers durchgängig, die Trugschlüsse, die auf Homonymie und Amphibolie der gebrauchten Worte und Redensarten beruhen, oder die Sophismen der Composition und Division zu widerlegen. Die Fragen sind oft ungereimt, und die Antworten können nicht besser seyn. Die richtigen und gesunden Ideen sind in einem Schwall von Worten und Formeln erstickt. Ueberall herrscht ein reger Sinn für das Wissen, aber nicht geleitet von Principien, noch durch eine reife Urtheilskraft geregelt. Der gute frische Geist, der noch in Abälard und Hugo lebte, ist durch die Unterwerfung der Vernunft unter die Norm des katholischen Glaubens verdrängt, oder verschroben, und es kann nun nichts anders erwartet werden, als ein Haschen nach leeren Begriffen, ein inhaltleeres Spiel mit Worten

80) Cramer a. a. O. S. 762 seq.

und Begriffen, und die Täuſchung, Worte für Sachen zu nehmen.

Viele Theologen jener Zeit mißbilligten und verwarfen dieſe Art, die Dialektik mit der Theologie zu verbinden, aber indem ſie einem Uebel ſteuern wollten, ſchlugen ſie ein Mittel vor, was noch ſchlimmer iſt, als das Uebel. Sie wollten dem Mißbrauche der Vernunft Einhalt thun, und verdammten allen Gebrauch derſelben, indem ſie auf einen blinden Glauben der Religionswahrheiten drangen, und jene Männer, die es mit der Religion nach ihrer Anſicht wohl meinten, verketzerten. Gegen den Lombard ſchrieb ein gewiſſer Abt Joachim, der in ſeinen Sätzen von der Trinität die Ketzerei einer Quaternität gefunden hatte, und dagegen hauptſächlich mit Bibelſtellen ſtritt. Aber bedeutender war eine Schrift des Abts in dem Kloſter zu St. Victor zu Paris, Walther oder Gualterus, gegen Abälard, Gilbert, Porretanus, Lombard und Peter von Poitiers, die er die vier Labyrinthe von Frankreich und die neuen Ketzer nennt, weil er nicht allein einzelne Behauptungen, als dem Lehrbegriff der katholiſchen Kirche entgegen, verwirft, entkräftet, die entgegengeſetzten Beſtimmungen aus den Kirchenvätern und Concilienſchlüſſen bekräftiget, ſondern auch die Philoſophie und die Dialektik, wo nicht an ſich, doch ihre Einmiſchung und Anwendung auf die rechtgläubige Lehre verwirft, verdammt, und, indem er einen blinden Autoritätsglauben der Vernunft entgegenſetzt, die Denkungsart einer dem Rationalismus entgegengeſetzten Partei ausſpricht [81]). Die Dialektik iſt eine Wiſſenſchaft,

81) Boulay hat aus der noch ungedruckten Handſchrift derſelben Auszüge gegeben, die beſonders für die Geſchichte der Streitigkeit, welche die Secte der Nihiliſten

ſchaft, welche nur die Wahrheit der Folgerungen erwäget, aber die Wahrheit der Prämiſſen und Sätze kann ſie nicht beſtimmen; dieſe gründet ſich auf einen höheren, außer der menſchlichen Vernunft gelegenen Grund, nämlich die Offenbarung Gottes, welche in den heiligen Büchern der Kirche gefunden wird. Dieſe allein enthält die unwandelbare Norm für die Wahrheit der Sätze. Fälſchlich überreden ſich aber jetzt die Schulgelehrten, daß durch die Wahrheit oder Falſchheit der Folgerungen auch die Wahrheit der Folgeſätze gefunden und gegeben werde [82]). Dieſe Bemerkung, daß die Logik nur die formale, nicht aber die materiale Wahrheit der Erkenntniß beurtheilen läßt, war in jenen Zeiten, wo ein ungezügelter Hang zur Speculation immer weiter um ſich griff, ein Wort zur rechten Zeit. Aber ſie mußte eingreifender, beſtimmter vorgetragen, ihre Wirkſamkeit nicht

ſten erregte, wichtig ſind. Der Anfang des erſten Buches lautete ſo: Incipit liber M. Walteri Prioris S. Victoris Parisius contra manifestas et damnatas etiam in Conciliis haereses, quas praedicti Sophistae libris sententiarum suarum reponunt, acuunt, limant, roborant, sub hoc eodem capitulo subjecto, de intelligentia harum locutionum, Deus factus est homo; Deus est homo; an his locutionibus dicatur, factus esse aliquid, vel esse aliquid, vel est.

82) Boulay T. II. p. 645. Cum ergo sint verae connexiones non solum verarum, sed et falsarum sententiarum, facile est, veritatem connexionum etiam in scholis illis, quae praeter ecclesiam sunt, discere; sententiarum autem veritas in sanctis libris ecclesiasticis investiganda est. Quapropter aliud est, nosse regulas connexionum, aliud sententiarum veritatem. In illis discitur, quid consequens, quid non consequens, quid repugnans. Consequens est: si orator est, homo est. Inconsequens:

nicht durch den absprechenden Ton und die liebloseſten Schimpfworte gehemmt werden, wenn ſie Eingang finden ſollte. Aber vor allen Dingen war die grobe antirationaliſtiſche, einen blinden Glauben über die Vernunft ſetzende Denkart, welcher Walther in dieſer Schrift huldiget, ſo ſehr dem immer mehr ſich ausbreitenden Geiſt, und dem Streben der Vernunft nach freier, ungefeſſelter Thätigkeit, entgegen, daß man ſich nicht wundern darf, wenn er kein Gehör fand, und, ungeachtet aller Bannflüche, Verwünſchungen und Ketzernamen, mit welchen er gegen die Philoſophen, und vorzüglich gegen den Ariſtoteles, herabdonnert, keine Aenderung in der Denkungsart hervorbrachte [83]).

Dieſe

sequens: si homo est, orator est. Repugnans: si homo est, quadrupes est. Hic ergo de ipsa connexione judicatur. In veritate autem sententiarum ipsae per se sententiae, non earum connexio consideranda est. Quidam autem hic se jactant, cum veritatem connexionum didicerint, quasi sententiarum ipsa sit veritas. Definitio ergo et divisio falsorum potest esse verissima, quamvis falsa ipsa utique vera non sunt.

83) Boulay T. II. p. 645. Sed rogo, quid stultius quidve irrationabilius contraque omnem rationem, quam ea, quae secundum rationem excellunt omnem rationem et exuperant omnem sensum, etiam Angelicum, ut Apostolus et Augustinus dicunt, ineffabilia et incomprehensibilia velle humanis sensibus et rationibus comprehendere, loqui, definire? Gregorius ille Magnus Papa in moralibus: „erubesco valde, inquit, verba sacri eloquii ponere sub regulis Donati! Et tu Scholastice audes ipsum verbum Deum carnem factum ponere sub tuis ineptis argumentis, regulisque Aristotelis posse definiri sacramentum, quod volucres etiam coeli latet? — p. 659. Eligunt Dialectici isti unum ex duobus, aut omnem hominem ac per hoc

Dieſe Oppoſition gegen den herrſchenden Zeitgeiſt, der auf Speculation ausging, wie wir ſie bei dieſem Walther, früher bei Bernard von Clairveaux und andern finden, war alſo zu ſchwach, den weiteren Fortſchritten deſſelben Einhalt zu thun. Viele Theologen von Anſehen, und unter dieſen ſelbſt ſolche, die auf praktiſches Chriſtenthum mehr hielten, als es gewöhnlich der Fall bei den Scholaſtikern war, ja ſogar eine beſondere Gemüthsſtimmung zur Schwärmerei und zum Myſticismus hatten, empfanden doch ein lebhaftes Bedürfniß, über die Religionswahrheiten zu philoſophiren, und den Glauben an die poſitiven kirchlichen Lehren durch Vernunftgründe zu befeſtigen. Zu derſelben Zeit, als Walther die Philoſophie aus dem Gebiete der Theologie verwünſchte, machte Richard, Prior des Kloſters St. Victor, welcher in dem J. 1173 ſtarb, einen merkwürdigen Verſuch, ſie mit derſelben zu verbinden. Er war

hoc et Christum non esse aliquid secundum quod homo, aut Christum non esse hominem. Quodlibet dicant, non jam Dialectici, sed haeretici proprio judicio condemnantur. Nos tamen illorum Atomos et regulas Philosophorum et quid et aliquid et cetera hujusmodi ridicula contemnimus et excommunicamus dicentes cum Apostolo: Si quis aliud dixerit praeterquam evangelizavis vobis, licet nos, licet Angelus, licet Petrus, anathema sit. Non enim in divinis scripturis hujusmodi deliramenta alicubi inveniuntur. Ideo licet nihil sit subtilius telis aranearum, nihil acutius acuminibus aristarum, qualia sunt ingenia et argumenta Daemoniorum per ora haereticorum, tamen Catholicis, ut ait Ambrosius in Hexam. exsufflanda potius quam legenda, quoniam omne, quod natum est ex Deo, inquit, vincit mundum.

Digitized by Google

war ein scharfer Denker, ein feiner Beobachter des menschlichen Geistes, ein trefflicher Moralist, und bei allem Eifer für die Erhaltung des rechtgläubigen Systems, bei aller Erhebung seines Gemüths zu Gott in religiöser Schwärmerei, doch ein sehr humaner und bescheidener Religionsphilosoph, dessen mannigfaltige Schriften sich durch einen besseren Gehalt und bessere Sprache vor vielen dieser Zeit auszeichnen. Es scheint, als wenn er zu manchen Zeiten seines Lebens mehr Mystiker, in andern aber mehr forschender Philosoph gewesen sey. In seinen Schriften tritt dieser doppelte Charakter seines Geistes, in einigen der erste, in andern der andere überwiegend hervor. Eine vollständigere Nachricht seines Lebens würde uns unterrichten, welcher von beiden der frühere oder spätere ist. Ehe wir eine Probe von seiner Religionsphilosophie und seinem Mysticismus geben, müssen wir erst seine Ansichten von der menschlichen Natur und den Wissenschaften darstellen. Auch hierin zeigt sich ein Streben eines systematischen Kopfes, obgleich es durch die Beschaffenheit des vorhandenen Stoffes beschränkt war.

Gott, der höchst und unveränderlich Gute, schuf die vernünftigen Wesen, um ihnen seine Seligkeit mitzutheilen, nach seinem Bilde und nach seiner Aehnlichkeit; nach seinem Bilde in Rücksicht auf die Vernunft, nach seiner Aehnlichkeit mit der Liebe und Neigung, Gott zu erkennen und zu lieben, durch die Erkenntniß und die Liebe Gott zu besitzen, und dadurch selig zu werden. Gott gab daher dem Menschen bei seiner Schöpfung drei ursprüngliche Hauptvorzüge oder Güter, das Bild Gottes, die Aehnlichkeit Gottes, die Unsterblichkeit des Körpers; außer diesen zwei äußere Güter, eins unter, eins über ihm; das

das erste ist die Welt, das zweite Gott; jenes ist das sichtbare, vergängliche, das zweite das unsichtbare, ewige Gut [84]).

Es gibt drei Uebel, welche die drei ursprünglichen Güter verderben, Unwissenheit des Guten, Lust zu dem Bösen, Schwäche des menschlichen Körpers. Dagegen gibt es aber auch drei Heilmittel: Weisheit gegen die Unwissenheit, Tugend gegen die unsittliche Lust, Nothwendigkeit gegen die Schwäche. Weisheit ist die Einsicht, wodurch die Dinge, wie sie sind, begriffen werden. Die Tugend ist eine erworbene Fertigkeit (habitus) der Seele nach Art der Natur, die der Vernunft gemäß ist. Die erworbene Fertigkeit ist eine Beschaffenheit, welche durch die Anwendung eines schwer beweglichen Subjects entsteht; ist das Subject leicht beweglich, so ist es eine Disposition. Subject ist die Seele, in so fern sie sich selbst zur Annahme einer Beschaffenheit bestimmt. Die Nothwendigkeit ist dasjenige, ohne welches wir nicht leben können, aber glücklicher leben würden [85]).

Alle

84) Richardi de S. Victore *Tractatus excerptionum* l. I. c. 1. 2. Die meisten von den folgenden Bemerkungen, welche eine Art von Encyklopädie ausmachen, finden sich auch in den *libris didascalicis* des Hugo de S. Victore, dem sie also, wie ich zu spät bemerkt habe, eigentlich zugehören, wenn nämlich Hugo wirklich der Verfasser von diesen Büchern ist.

85) Richardus ibid. l. I. c. 3. 4. Sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem. Sapientia est comprehensio rerum prout sunt. Virtus est habitus animi in modum naturae rationi consentaneus. Est autem habitus qualitas veniens per applicationem subjecti difficile

Alle Künſte und Wiſſenſchaften ſind zur Erfindung dieſer drei Mittel erfunden; die Theorica wegen der Weisheit, die Practica wegen der Tugend, die Mechanica wegen der Nothwendigkeit. Die Theorica vertreibt die Unwiſſenheit, damit die Weisheit erleuchte. Die Practica ſchließt das Laſter aus, und ſtärkt die Tugend. Die Mechanica verhütet den Mangel, und kommt den Bedürfniſſen des gegenwärtigen Lebens zu Hülfe. Denn der Zweck aller vernünftigen Handlungen und Beſtrebungen muß dahin gerichtet ſeyn, theils die Vollkommenheit unſerer Natur wieder herzuſtellen, theils die Mängel, denen das gegenwärtige Leben unterworfen iſt, zu vermindern. Dieſes geſchiehet aber durch Weisheit, Tugend und Sorge für den äußeren Wohlſtand. Die letzte unter allen Wiſſenſchaften, die erfunden worden, iſt die Logica, deren Zweck die Wohlredenheit iſt, damit die Weiſen, welche die vorgenannten Hauptwiſſenſchaften zu erforſchen und zu erfinden ſtreben, ſie mit mehr Richtigkeit, Wahrheit und Anſtand bearbeiteten, welches durch die Grammatik, Dialektik und Rhetorik erreicht wird [86]).

Dieſe

difficile mobilis; sicut est dispositio qualitas veniens per applicationem subjecti facile mobilis. Subjectum dicimus animum, qui ad ipsam suscipiendam qualitatem applicatur. Necessitas est, sine qua vivere non possumus, sed felicius viveremus.

86) Richardus ibid. L. I. c. 5. Novissima autem omnium inventa est Logica, causa eloquentiae, ut sapientes, qui praedictas principales disciplinas investigarent et invenirent, rectius, veracius, honestius illas tractare et de illis disserere scirent. Rectius per Grammaticam, veracius per Dialecticam, honestius per Rhetoricam Logica namque facundiae rectitudinem, veritatem, venustatem administrat.

Digitized by Google

Dieſe vier Wiſſenſchaften machen den Inhalt der Philoſophie aus. Sie iſt die Liebe der (göttlichen) Weisheit, welche ſelbſtſtändig und unabhängig, die lebendige Vernunft und der einzige urſprüngliche Grund aller Dinge iſt. Oder ſie iſt die Wiſſenſchaft der menſchlichen und göttlichen Dinge, welche die Gründe nach Wahrſcheinlichkeit erforſcht [87]). Die Theorica hat drei Theile, die Theologie, die Phyſik, die Mathematik. Die Theologie handelt von dem Unſichtbaren in dem Weſen der ſichtbaren Dinge, und hat die unausſprechliche Natur Gottes, oder die geiſtigen Kreaturen zum Gegenſtande. Die Phyſik handelt von den unſichtbaren Urſachen der ſichtbaren Dinge; ſie erforſcht die Urſachen aus ihren Wirkungen, oder die Wirkungen aus ihren Urſachen. Die Mathematik handelt von den unſichtbaren Formen der ſichtbaren Dinge, und betrachtet die abſtracte Quantität, welche nichts anders iſt, als die dem Gemüthe eingedrückte Form der ſichtbaren Dinge nach der Eintheilung der Linien. Die Form aller ſichtbaren Dinge beſteht in der Quantität. Es gibt noch eine discrete Größe, die Gegenſtand der

87) Richardus ibid. L. I. c. 6. Philosophia est amor sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola primaeva rerum ratio est. Philosophia est amor sapientiae, hoc magis ad etymologiam nominis pertinet Quod autem additur, nullius indigens, vivax mens, hoc significat, quod divina sapientia nihil minus continet, sed semel et simul omnia intuetur, praeterita, praesentia et futura. Vivax mens, quod semel fuerit in divina ratione, nulla unquam oblivione aboleat. Primaeva rerum ratio est, quia ad similitudinem ejus omnia formata sunt. Item Philosophia est omnium rerum humanarum atque divinarum disciplina, rationes probabiliter investigans.

Digitized by Google

der Arithmetik und Muſik iſt [88]). Von der Praktik gibt er nur die gewöhnliche Eintheilung in die Ethik, Oekonomik und Politik an. Unter die Mechanik zählet er Künſte, von der Wollenweberei an bis zur Theatrik, oder den angenehmen Künſten des Spiels. Nur die Theorie von dieſen Künſten rechnet er zur Philoſophie, die Ausübung aber unter die mechaniſchen Künſte [89]). Die Phyſik handelt allein von Sachen; die übrigen Theile der Philoſophie von den Begriffen der Dinge (de intellectibus rerum); die Logik nach der Conſtitution der Prädicamente, die Mathematik nach der Dimenſion der Linien. Daher bedient ſich die Logik des reinen Verſtandes; die Mathematik aber kann nicht ohne die Einbildungskraft ſeyn [90]).

Dieſen

88) Richardus ibid. L. I. c. 7. Theologia est intellectibilis, divinalis, Physica Physiologia naturalis, Mathematica intelligibilis doctrinalis. Theologia tractat de invisibilibus in visibilium essentiis. Physica de invisibilibus visibilium causis. Mathematica tractat de invisibilibus visibilium formis. Theologia est, quando aut ineffabilem Dei naturam, aut spirituales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate dissecrimus. Physica est, quae causas rerum ex suis effectibus et effectus ex causis deprehendit. Mathematica est, quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta autem quantitas nihil est aliud, quam forma visibilis secundum lineamentarem divisionem animo impressa. Omnis autem forma visibilium in quantitate consistit.

89) Richardus ibid. L. I. c. 23. Sciendum quoque est, quod mechanica secundum rationem sui sub philosophia continetur, non secundum administrationem. Verbi causa, ratio agriculturae pertinet ad philosophum, administratio ad rusticum.

90) Richardus ibid. L. I. c. 23. Sola Physica tractat de rebus: ceterae omnes de intellectibus rerum,

Diesen hellen umfassenden Blick eines forschenden Geistes verband er auch mit seiner innigen Ueberzeugung des christlichen Glaubens. So fest er überzeugt war, daß ohne Glauben kein Heil, keine Hoffnung für den Menschen ist, daß ohne Glauben Niemand Gott gefallen kann, ohne Glauben keine Hoffnung, keine Liebe seyn kann, daß aus der Liebe Gott sich offenbaret, aus der Offenbarung die Betrachtung, und aus der Betrachtung Erkenntniß entspringt; so sehr dringt er auf ein vernünftiges Nachdenken über den Glauben, um zu einer vernünftigen Ueberzeugung zu gelangen, weil in dem Glauben nur der Anfang und die Grundlage alles Guten, in der Erkenntniß aber die Vollendung des höchsten Gutes zu finden sey. Wir müssen bedenken, wie sehr die Philosophen dieser Welt sich dieser Erkenntniß Gottes befleißiget, und welche Fortschritte sie darin gemacht haben, und uns schämen, hinter denselben zurück zu bleiben. Was thun wir dagegen, die wir von der Wiege an die Ueberlieferungen des Glaubens empfangen haben? Die Liebe der Wahrheit sollte in uns wirksamer seyn, als in ihnen die Liebe der Eitelkeit; wir sollten etwas Größeres leisten, da uns der Glaube leitet, die Hoffnung locket, die Liebe antreibt. Es darf uns nicht genügen, von Gott zu glauben, was recht und wahr ist, sondern wir müssen uns bemühen, das Geglaubte einzusehen, und so weit, als es möglich ist, durch die Vernunft zu begreifen, was wir durch den Glauben festhalten [91]).

Aus

rorum. Sed Logica tractat de rebus secundum praedicamentalem constitutionem. Mathematica secundum linearmentarem dimensionem, et ideo Logica aliquando pura intelligentia utitur; Mathematica nunquam sine imaginatione est.

91) Richardus *de Trinitate*. Prologus p. 216. Feramur itaque ad perfectionem, et quibus ad profectum

Aus dieſen Gründen, aus reinem Intereſſe für die Wahrheit, unternahm Richard das Schwierigſte, wonach der menſchliche Geiſt ſtreben kann, nämlich eine Deduction des chriſtlichen Glaubens von der Dreiheit der Perſonen in dem göttlichen Weſen, aus Vernunftbegriffen. Daß ein ſolcher Verſuch nicht gelingen kann, wiſſen wir jetzt; damals konnte dieſer Gedanke nur aus Trägheit und einem zu voreiligen Mißtrauen in die Vernunft entſpringen, oder nur von unphiloſophiſchen Theologen unterhalten werden. Richard verdient vielmehr Dank, daß er die Kräfte des menſchlichen Geiſtes verſuchte, ohne ſich durch die Schwierigkeiten des Unternehmens abſchrecken zu laſſen; er hielt das Streben nach dieſem hohen Ziele für verdienſtlich, wenn es auch nicht gelingen ſollte [92]).

Richard

fectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem; satagamus in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus. Cogitemus, quantum in hujus cognitione studuerunt, vel quousque profecerunt mundi hujus Philosophi, et pudeat nos in hac parte inferiores illis inveniri. Quod enim notum est Dei, manifestum est illis (teste Apostolo), quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt: cognoverunt ergo. Quid ergo nos facimus, qui ab ipsis cunabulis verae fidei traditionem accepimus? Amplius aliquid debet in nobis amor veritatis, quam in illis potuit amor vanitatis, amplius aliquid nos in his posse oportebit, quos fides dirigit, spes trahit, charitas impellit. Parum ergo debet nobis esse, quae recta et vera sunt de Deo credere, sed satagamus quae credimus intelligere; nitamur semper, in quantum fas est, vel fieri potest, comprehendere ratione, quod tenemus ex fide.

92) Richardus *de Trinitate.* Prologus p. 217. Haec in operis nostri praefatione praemisimus, ut animos

Richard verfährt sehr bedachtsam Schritt vor Schritt. Erst sucht er das Daseyn Gottes und die Eigenschaften desselben aus Begriffen zu deduciren; dann gehet er zur Deduction der kirchlichen Bestimmungen über. Beides gehört zu den Versuchen einer rationalen Theologie, und wir werden wenigstens die Principien beider Demonstrationen darstellen.

Es gibt einen dreifachen Weg, zur Erkenntniß zu gelangen. Wir erlangen die Ueberzeugung von Einigem durch die Erfahrung, oder durch Vernunftschlüsse, oder durch den Glauben. Die Kenntniß der zeitlichen Dinge erhalten wir durch die Erfahrung, zur Erkenntniß des Ewigen erheben wir uns durch Vernunftschlüsse, oder durch den Glauben. Denn Einiges von dem, was uns zu glauben geboten wird, scheint nicht allein über die Vernunft, sondern auch gegen die Vernunft zu seyn, wenn es nicht durch die tiefste Untersuchung ergründet, oder vielmehr durch die göttliche Enthüllung offenbaret wird. Bei der Annahme und Behauptung solcher Dinge pflegt man sich mehr auf den Glauben, als auf Schlüsse, mehr auf Autorität, als auf Gründe zu stützen. Der Prophet sagt: wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr es nicht einsehen. Aber es ist hier wohl zu merken, daß die Erkenntniß dieser Dinge durch diesen Ausspruch nicht schlechthin, sondern nur bedingungsweise verneinet wird. Wer einen geübten Sinn hat, darf also nicht an der Erlangung der Erkenntniß zweifeln, wenn er nur in dem Glauben

mos nostros ad hujusmodi studium attentiores et ardentiores redderemus; magni enim meriti esse putamus, in hujusmodi studio multum studiosos fore, etiamsi non detur, id ipsum, quod intendimus, pro voto perficere.

Glauben befestiget ist 93). Der Glaube gründet sich auf die Offenbarung, welche Gott den Vätern mitgetheilet, auf die Wunder und Zeichen, wodurch sie bestätiget worden. Hieraus entstehet Zutrauen und Zuversicht zu Gott, daß er uns die Wahrheit offenbaret habe. Ist es ein Irrthum, können wir zu Gott sagen, so sind wir von dir getäuscht; denn diese Wahrheiten sind durch so große und viele Wunderzeichen bekräftiget worden, welche nur durch dich geschehen konnten. So zuverlässig aber auch die Ueberzeugung ist, welche uns der Glaube gewähret, so dürfen wir doch bei demselben, als dem Vorhofe zur Erkenntniß, nicht stehen bleiben, sondern müssen nach einer tieferen und gründlicheren Einsicht streben 94).

„Ich habe häufig gelesen, daß nur Ein Gott ist, daß er ewig, unerschaffen, unermeßlich, allmächtig, und Allherrscher ist; daß alles, was ist, von ihm ist; daß er allenthalben, nicht theilweise, sondern ganz ist; daß er der Substanz nach Eins, den Personen nach drei ist; daß in der Gottheit nur Eine Substanz, in der Einheit der Substanz mehrere Personen sind; daß die Personen durch eine

93) Richardus *de Trinitate*. L. I. c. 2. Nam quaedam ex his, quae credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur, vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione et assertione magis inniti solemus fide, quam ratiocinatione, autoritate potius, quam argumentatione, juxta illud Prophetae: nisi credideritis, non intelligetis. Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia hac nobis autoritate non generaliter, sed conditionaliter neganda proponitur.

94) Richardus *de Trinitate*. L. I. c. 2. 3.

eine eigenthümliche Eigenſchaft von einander unterſchieden ſind; daß eine Perſon von ſich ſelbſt, nicht von einer andern iſt; die zweite von der erſten, aber nicht von ſich ſelbſt, und die dritte von zweien Perſonen, aber nicht von einer iſt; daß dieſe drei Perſonen nicht drei Ewige, Unerſchaffene, Unermeßliche, Allmächtige, ſondern Ein Ewiger, Unerſchaffener, Unermeßlicher, Allmächtiger, daß ſie nicht drei Götter oder drei Herren, ſondern ein Gott und ein Herr ſind; daß der Vater nicht gemacht, nicht gezeugt, der Sohn nicht gemacht, ſondern gezeugt, der heilige Geiſt nicht gemacht, nicht gezeugt ſey, ſondern von beiden ausgehe. Alles dieſes höre und leſe ich häufig; aber ich erinnere mich nicht, geleſen zu haben, woraus alles dieſes bewieſen werde; man läßt es hier nicht an Autoritäten fehlen, aber deſto mehr an Demonſtrationen; Erfahrungen ſind nicht möglich, Gründe ſelten. Wir müſſen uns daher nach einem feſten, unbeweglichen, keinem Zweifel unterworfenen Grunde umſehen, von welchem unſere Schlüſſe ausgehen können [95]).

Alles, was iſt oder ſeyn kann, hat ſein Seyn entweder von Ewigkeit, oder hat in der Zeit angefangen zu ſeyn; es hat ſein Seyn entweder von ſich ſelbſt, oder von einem

95) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 5. 6. Haec omnia frequenter audio vel lego; sed unde haec omnia probentur, me legisse non recolo. Abundant in his omnibus autoritates, sed non aeque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt. — Ut igitur plane et perspicue veritates (veritas) solido et velut immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat, vel resilire praesumat, sic possumus dicere.

einem Andern. Im Allgemeinen laſſen ſich nur drei Arten des Seyns unterſcheiden: ein ewiges Seyn und von ſich ſelbſt; ein Seyn, das weder von Ewigkeit, noch von ſich ſelbſt iſt; ein ewiges Seyn, das aber nicht von ſich ſelbſt iſt. Denn ein Seyn von ſich ſelbſt, das nicht ewig wäre, iſt ein Widerſpruch. Denn was in der Zeit angefangen hat zu ſeyn, war einmal nicht, und ſo lange war es nicht, und konnte weder ſich noch einem Andern Etwas geben 96).

Die Erfahrung lehrt uns an Menſchen, Thieren, Bäumen und Pflanzen, daß Einiges vergehet, Einiges an deſſen Stelle trete, und was nicht war, zur Wirklichkeit werde. Daraus überzeugt uns die Vernunft, daß alles dieſes nicht von Ewigkeit iſt. Denn was nicht von Ewigkeit iſt, kann nicht von ſich ſelbſt ſeyn. Es iſt unmöglich, daß Etwas ſich ſelbſt das Daſeyn in dem Zeitmoment gebe, da es ſelbſt noch nicht exiſtirte.

Daraus folgt aber, daß Etwas von ſich ſelbſt und von Ewigkeit ſey. Denn wäre nicht ein ſolches Weſen, ſo wäre Nichts vorhanden, wodurch Alles dasjenige entſtehen konnte, was ſein Daſeyn nicht von ſich ſelbſt hat, und nicht von ſich ſelbſt haben kann. Denn ſonſt wäre nichts von allem Künftigen möglich geweſen, wenn nicht Etwas

96) Richardus *de Trinitate*. L. I. c. 6. Omne quod est aut esse potest, aut ab aeterno habet esse, aut esse coepit eo tempore. Omne quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio, quam a semetipso. Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuilibet existenti aut ab aeterno, et a semetipso; aut e contrario nec ab aeterno et a semetipso, aut mediate inter haec duo ab aeterne quidem, nec tamen a semetipso.

Digitized by Google

Etwas war, das ſich ſelbſt und Andern das Daſeyn geben konnte. Wie falſch dieſes ſey, überzeugt uns die Evidenz des Schluſſes und die Erfahrung der wirklichen Dinge. Wir können alſo von dem, was wir ſehen, auf das Unſichtbare, von dem Vergänglichen auf das Ewige, von dem Sinnlichen auf das Ueberſinnliche, von dem Menſchlichen auf das Göttliche ſchließen 97).

Daß aber auch etwas von Ewigkeit iſt, was gleichwohl nicht von ſich ſelbſt iſt, dieſes darf Niemand für unmöglich halten, als wenn es nothwendig wäre, daß die Urſache allezeit vor ihrer Wirkung vorausgehe, und das Gewirkte allezeit auf ſein Princip folge. So gehet gewiß der Sonnenſtrahl von der Sonne aus, und entſpringt aus derſelben, und iſt doch mit derſelben gleichzeitig. Wenn alſo das körperliche Licht ſeinen gleichzeitigen Strahl hat, warum ſollte nicht auch jenes unzugängliche geiſtige Licht ſeinen gleichewigen Strahl haben? An der erſchaffenen Natur ſehen wir, was wir von der unerſchaffenen denken und urtheilen ſollen. Wir

 ſehen,

97) Richardus *de Trinitate*. I. I. c. 8. Sed ex illo, quod non est ab aeterno, nec ab semetipso ratiocinando colligitur, et illud esse, quod est a semetipso et eo quidem etiam ab aeterno. Nam si nihil a semetipso fuisset, non esset omnino, unde ea existere potuissent, quae suum esse a semetipsis non habent, nec habere valent. Convincitur itaque, aliquid esse a semetipso et eo ipso ab aeterno. Alioqui fuit, quando nihil fuit, et tunc quidem futurum nihil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisset dare, tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit, ipsa evidentia ostendit, et rerum existentium experientia convincit. Sic sane ex his, quae videmus, ratiocinando colligimus, et ea esse, quae non videmus, ex transitoriis aeterna, ex mundanis supramundana, ex humanis divina,

Digitized by Google

ſehen, wie jene durch Naturwirkung täglich ein Daſeyn aus dem andern erzeuget; ſollte nicht auch in der unendlichen Natur ein Naturproceß in dem Erzeuger ſeyn? Sollte jene Natur, welche unſerer Natur den Keim der Fruchtbarkeit gegeben hat, in ſich ſelbſt unfruchtbar und ohne Zeugung ſeyn?

Es muß in einer ſolchen Vielheit der wirklichen Dinge, und in einer ſolchen vielfachen Verſchiedenheit der Grade etwas Höchſtes geben, über welches nichts Größeres und Beſſeres iſt. Ohne Zweifel iſt ein vernünftiges Weſen beſſer, als ein unvernünftiges. Es muß alſo eine vernünftige Subſtanz unter allen die höchſte ſeyn, und in der Allheit der Dinge die oberſte Stufe einnehmen. Dieſe kann aber nicht das, was ſie hat, von den niederen Weſen empfangen, ſondern ſie muß von ſich ſelbſt ſeyn. Denn ſonſt gäbe es nichts Ewiges, keinen Urſprung und keine Folge der Dinge 98).

Es

98) Richardus *de Trinitate*. L. I. c. 22. Illud autem certissimum est, et unde, credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum, esse oporteat aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis, quam natura irrationalis. Oportet itaque, ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere. — Non potest autem hoc ipsum, quod est, a suo inferiori accipere, oportet ergo, ut aliqua sit substantia, quae utrumque habeat, et summum videlicet locum tenere et a semetipso esse. Nam — si nihil esset a semetipso, nihil esset ab aeterno, et tunc quidem nulla rerum origo, nulla esset rerum successio.

Digitized by Google

Es kann überhaupt in dem ganzen Inbegriff der Dinge nichts ſeyn, als was die Möglichkeit des Seyns entweder von einem Andern empfangen, oder von ſich ſelbſt hat. Denn was nicht ſeyn kann, iſt ſchlechthin nicht. Damit Etwas exiſtire, muß es alſo von der Möglichkeit, zu ſeyn, ſein Seynkönnen erhalten. Aus dieſer Möglichkeit des Seyns hat daher alles, was in der Wirklichkeit iſt, das Seyn. Wenn aber alles aus derſelben iſt, ſo kann ſie ſelbſt nur von ſich ſelbſt ſeyn, und Alles, was ſie iſt, nur von ſich haben. Alſo iſt alles Weſen, alles Können, alle Weisheit von ihr, und ſie ſelbſt daher das höchſte Weſen, die höchſte Macht, die höchſte Weisheit. Weisheit aber kann nur in einer vernünftigen Subſtanz ſeyn. Eine vernünftige Subſtanz iſt es alſo, welche die höchſte und Urſubſtanz, die Möglichkeit alles Seyns, die Quelle aller Weſen, aller Macht, aller Weisheit iſt 99).

Aus

99) Richardus *de Trinitate*, L. I. c. 12. Illud autem certissimum est, quod in tota rerum universitate nihil esse potest, nisi possibilitatem essendi vel de seipso habuerit vel aliunde acceperit. Quod enim esse non potest, omnino non est. Ut igitur aliquid existat, oportet ut ab essendi potentia posse esse accipiat. Ex essendi itaque potentia esse accipit omne, quod in rerum universitate subsistit. Sed si ex ipsa sunt omnia, nec ipsa quidem est, nisi a semetipsa, nec aliquid habet, nisi a semetipsa. Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia. — Est itaque rationalis substantia et omnium summa, cui inest summa sapientia. Est, inquam, omnium summa, a qua est omnis essentia. — Non itaque aliud est essendi potentia, quam summa substantia. — Constat igitur, quod a summa quidem sub-

Aus dieſen Begriffen von Gott, als dem Urſeyn und dem Urgrunde der Möglichkeit alles Seyns, aus welchem auch der Beweis für ſein Daſeyn abgeleitet wurde, wird nun ferner abgeleitet, daß die Urſubſtanz keine andere gleiche Urſubſtanz neben ſich, oder über ſich habe, daß die Gottheit nichts anderes iſt, als die höchſte Urſubſtanz, daß dieſe Subſtanz nur einzig iſt, daß Weſen, Macht und Weisheit in Gott ein und daſſelbe iſt, daß Gott ſelbſt nicht, noch weniger die menſchliche Denkkraft etwas denken könne, was größer und beſſer als Gott ſey; daß alſo Gott das vollkommenſte Weſen ſey, und ihm alle Vollkommenheiten, als Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allmacht, Allweisheit, beizulegen, ein Gemein- und Grundbegriff der Vernunft ſey [100]). Gott kommt nicht allein die höchſte Macht, ſondern auch Allmacht, das iſt, gränzenloſe Macht, ohne Einſchränkung, eben ſo auch die höchſte, unumſchränkte Weisheit, ſo wie den endlichen Weſen Vollkommenheit mit Mangel und Schwäche zu. Er iſt die Fülle (plenitudo) der Macht und Weisheit ſelbſt. Es iſt unmöglich, daß es mehr als einen Allmächtigen

substantia est omne, quod est, sed si ab ipsa sunt omnia, praeter illam solam nulla est a seipsa. Et si ab ipsa est omne esse, omne posse, omne habere (sapere), procul dubio a seipsa habet totum, quod habet. Recte ergo haec substantia primordialis dicitur, qua omne, quod est, principium et originem sortitur.

100) Richardus *de Trinitate.* L. I. c. 20. Contingere igitur videtur quasi quadam dote naturae, quod cuncti paene tam eruditi quam minus eruditi solent habere familiare, et quasi pro regula tenere, Deo videlicet, quicquid optimum judicant, incunctanter attribuere et quod quosdam de hac regula perspicua ratio ratiocinando non docet, sine dubietatis ambiguo devotio persuadet.

Digitized by Google

tigen gebe. Denn derjenige, der wahrhaft allmächtig ist, kann leicht machen, daß die übrigen nichts können. Was wäre aber das für ein Allmächtiger, der durch einen Andern beschränkt werden könnte? Die Natur verstattet nur Einen Allmächtigen. Es kann daher auch nur ein Gott seyn [101]).

Unter den göttlichen Eigenschaften sind einige, welche die menschliche Vernunft leicht annimmt, auch wenn sie nicht weiß, woher sie bewiesen werden, z. B. daß Gott unerschaffen, ewig, unermeßlich ist; andere aber würden keine solche feste Ueberzeugung hervorbringen, wenn sie nicht durch den katholischen Glauben gelehrt würden. Niemand würde leicht glauben, daß mehrere Ewige und Unermeßliche unmöglich sind, zumal da drei Personen geglaubt werden, denen einstimmig Ewigkeit und Unermeßlichkeit beigelegt wird, wenn nicht die Glaubensregel davon überzeugte [102]).

Gott ist ewig, nicht allein ohne Anfang (aeternus), sondern auch ohne Ende (sempiternus). Dieses beweiset Richard aus der Wahrhaftigkeit und Weisheit Gottes. In Gottes Weisheit ist nichts Falsches. Er wäre nicht höchst weise, wenn er betrügen oder betrogen werden könnte. Gott ist wahrhaft und zwar darum, weil er die Wahrheit selbst ist. Denn was er aus der Wahrheit hat, das hat er nur aus sich. Die Wahrheit ist aber niemals nicht gewesen, und wird nie nicht seyn. Es ist wahr gewesen, und wird in Ewigkeit wahr seyn, daß das Weltganze seyn konnte, sonst würde es nicht seyn. Die Wahrheit war also von Ewigkeit, und wird in Ewigkeit seyn, aus welcher wahr ist und wahr seyn wird, was von Ewigkeit wahr war, und in

101) Richardus *de Trinitate*. L. I. c. 25.

102) Richardus *de Trinitate*. L. II. c. 1.

in Ewigkeit wahr seyn wird. Da diese Wahrheit nun Gott selbst ist, so ist er ohne Anfang und ohne Ende [103]). In der Folge begreift er drei wesentliche Merkmale, die Anfangslosigkeit, Endlosigkeit und Unveränderlichkeit in dem Begriffe der Ewigkeit zusammen [104].

Gott allein ist unerschaffen, alle Dinge außer Gott sind aus Nichts geschaffen. Gott allein ist von sich selbst, also unerschaffen. Alles Uebrige, was wirklich ist, oder seyn kann, hat sein Daseyn von ihm, entweder durch eine Naturwirkung, oder durch eine Gnadenwirkung. Da die Allmacht nicht ausarten oder verändert werden kann, so kann durch die Naturwirkung nichts anders entstehen, als ein Wesen, das von Gott selbst nicht verschieden ist. Dieses ist aber unmöglich, da nur ein allmächtiges Wesen seyn kann. Alles, was außer Gott ist, kann daher nur durch eine Gnadenwirkung entstehen, so daß, was Gott nach dem Entschlusse seines Wohlgefallens macht, er auch nicht hätte machen können. Was also von ihm hervorgebracht wird, kann die unveränderliche, unzerstörbare göttliche Substanz nicht zur Materie haben. Alle Dinge außer der göttlichen Substanz müssen daher entweder aus Nichts geschaffen worden seyn, oder etwas Veränderliches (eine ursprüngliche Materie) zum Stoffe haben. Aber woher kam diese ursprüngliche Materie, da sie nicht von sich selbst seyn, noch die göttliche Substanz zum Stoffe haben konnte? Hatte sie wieder eine andere Materie, so ist und ist sie nicht die ursprüngliche Materie. Daraus erhellet offenbar, daß die ursprüngliche Materie, daß alle materielle Dinge, vermittelst dieser Materie,

103) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 2.

104) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 4.

Digitized by Google

Materie, daß alle immaterielle Dinge, mit einem Worte, alle Dinge aus Nichts geſchaffen worden ſind [105]).

Die göttliche Subſtanz oder die Gottheit (divinitas) iſt nicht mittheilbar (incommunicabilis), das heißt, alle weſentliche göttliche Eigenſchaften, als Allmacht, Weisheit, Ewigkeit, kommen nur Einem Objecte zu. Richard beweiſet dieſes aus dem Begriff der Subſtanzialität, worunter er nichts anders, als die weſentlichen Eigenſchaften eines Objects verſteht, und in die generelle, ſpecielle und individuelle eintheilt [106]). Die Gottheit iſt demnach eine individuelle Subſtanz.

Gott

105) Richardus *de Trinitate*. L. II. c. 8. Constat itaque, sola divina substantia excepta, cetera omnia vel ex nihilo facta, vel mutabile aliquid habere pro materia. Sed primordialis materia quaeso unde fuit, quae a semetipsa non esse, vel divinam substantiam pro materia habere omnino non potuit? Et si primordialis materia materiam habere dicitur, et primordialis asseritur simul, et primordialis esse negatur. Hinc ergo manifeste colligitur, quod primordialis materia, et materialis omnia mediante materia, quod immaterialia quaeque, et universaliter omnia sunt ex nihilo creata.

106) Richardus *de Trinitate*. L. II. c. 12. Substantialitatem namque dicimus illam proprietatem substantiae, ex qua habet substantia dici, et esse, humanae substantiae substantialitas est ipsa humanitas. — Substantialitas autem illa est generalis, quae est aliquibus speciebus communis — specialis, quae competit unius tantum speciei omnibus individuis — individualis, quae uni soli quidem individuo inest, et pluribus substantiis omnino communis esse non potest. Für dieſe letztere fehlte es an einem eigenthümlichen Worte. Richard bildet daher dazu Subſtantiva von Eigennamen, z. B. Danielitas. Dieſes iſt die erſte Spur der Häcceitäten.

Digitized by Google

Gott ist das höchste Gut und das seligste Wesen. Diesen Satz beweiset er aus dem Begriff der Allmacht. Was allmächtig ist, dem kann keine Realität und Vollkommenheit fehlen. Es ist durchaus vollkommen in allen Rücksichten, und daher das höchste Gut und seligste Wesen; denn Seligkeit ist nichts, als die Allheit aller Realitäten, die Vollkommenheit in allem Guten. Gott ist die höchste Vollkommenheit nicht durch etwas Anderes, sondern durch sich selbst. Er ist seine eigene Vollkommenheit und Seligkeit. Es bestehet aber diese höchste Vollkommenheit und Allheit der Realitäten nicht in einer Zusammensetzung von vielen Vollkommenheiten — denn das Zusammengesetzte ist von Natur theilbar, veränderlich, womit die Ewigkeit und wahre Glückseligkeit streitet — sondern in der wahren und höchsten Einfachheit und Einheit [107]). Weil also das, was in der höchsten Substanz ist, oder vielmehr die höchste Substanz selbst die höchste Einheit ist, so ist in ihr das Seyn nichts anders, als das Leben, das Leben nichts anders, als das Denken, allmächtig seyn ist eben dasselbe, als höchst weise seyn. Hier ist die wahre Einheit mit der Allheit, die höchste Einfachheit mit der Unermeßlichkeit der Vollkommenheit, die höchst einfache Identität mit der Unendlichkeit aller Realitäten verbunden und harmonisch vereiniget [108]). Da

107) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 16. 17. Constat itaque, quia in illa aeterna felicitate et vere felici aeternitate sit vera incommutabilitas, et consequenter vera et summa simplicitas. Ubi autem summa simplicitas, ibi vera et summa unitas. Quicquid ergo in summo bono est, vere et summe unum est, nec ibi aliud et aliud esse potest, sed idem ipsum est totum quod est.

108) Richardus *de Trinitate.* L. II. c. 19 — 21. Ibi, quod adhuc mirabilius est, vera unitas cum ple-

Da Gott allmächtig ist, so ist er vermöge seiner Kraft allgegenwärtig, folglich auch seinem Wesen nach, da seine Allmacht nichts anders ist, als sein Wesen. Ist er wesentlich allenthalben, so ist er auch, wo ein Ort ist und wo kein Ort ist, an jedem Orte, außer jedem Orte, über, unter, in und außer Allem. Vermöge seiner einfachen Natur ist er aber nicht hier und dort in Theile zerstückelt, sondern allenthalben ganz, daher in keinem Orte eingeschlossen, räumlich also nirgends. Wie er nun in jedem Orte gegenwärtig, in keinem räumlich ist, so ist er auch in jeder Zeit ewig (aeternaliter), in keiner Zeit zeitlich (temporaliter). Von allem Künftigen ist ihm nichts künftig, von allem Gewesenen nichts vergangen, von allem Gegenwärtigen nichts vorübergehend. Er ist also in jedem Orte unbegreiflich, in jeder Zeit unveränderlich; an sich einförmig, in den Dingen vielförmig, indem er sich durch die Mittheilung seiner Gnade in dem einen so, in dem andern anders beweist, und dem Einen Macht ohne Leben, einem Andern Leben ohne Weisheit, dem Einen Güte ohne Seligkeit, einem Andern Güte und Seligkeit zusammen schenkt, und ohne selbst verändert zu werden, seine gütige Hand bald zusammenzieht, bald mehr oder weniger ausdehnt [109].

Auf diese Art verbreitet sich Richard über die meisten ontologischen Eigenschaften Gottes, entwickelt sie deut-

plenitudinis universitate. Ibi summa simplicitas cum perfectionis immensitate. Ibi summa simplex identitas cum totius consummationis infinitate. — Quid, inquam, mirum, si ibi concordet et in unum concurrat identitas cum multiplicitatis infinitate, simplicitas cum magnitudinis immensitate, vera unitas cum totius plenitudinis universitate?

109) Richardus *de Trinitate*. L. II. c. 23.

deutlich, ohne ſie zu erſchöpfen, und bereitet dadurch den folgenden Denkern reichlichen Stoff für ihr analytiſches Talent. Es ſcheint zwar auffallend, daß die moraliſchen Eigenſchaften ganz übergangen ſind; allein für dieſe findet er erſt in der Ausführung der Trinitätslehre Gelegenheit zu reden. Dieſe war auch der Hauptzweck ſeiner ganzen Arbeit. Er hatte richtig bemerkt, daß dieſe Lehre weit mehr Schwierigkeit für die Ueberzeugung habe, als der Glaube an einen Gott; daher bietet er allen Scharfſinn auf, mehrere Punkte der Unterſuchung durch Gründe der Vernunft recht in das Licht zu ſetzen, um alle Einwürfe der Vernunft dagegen abzuſchneiden. Wir wollen nur die Grundlinien ſeiner Demonſtration von der Dreiheit der Perſonen zur Probe ausheben.

Gott iſt das vollkommenſte Weſen, das höchſte Gut. Dieſem kann die höchſte Liebe nicht fehlen, weil nichts beſſer und vollkommener, als die Liebe (charitas) iſt. Nun gehet die Liebe in dem eigentlichen Sinne nie auf ſich ſelbſt, ſondern auf ein von ſich ſelbſt verſchiedenes Weſen. Wäre alſo in der Gottheit nicht eine Mehrheit von Perſonen, ſo könnte die Liebe gar nicht Statt finden [110]). Hier möchte man aber den Einwurf machen: Gott könnte die erſchaffenen Weſen lieben. Allein dieſe Liebe iſt nicht die höchſte, ſie iſt nicht die

110) Richardus *de Trinitate*. L. III. c. 2. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest. Nihil enim charitate melius, nihil charitate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie charitatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut charitas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, charitas omnino esse non potest.

Digitized by Google

die vernünftige, geordnete Liebe, weil keine Kreatur der höchsten Liebe würdig ist [111]). Soll also in Gott die höchste Liebe seyn, so muß auch eine derselben würdige Person, d. i. eine Person, die selbst Gott ist, vorhanden seyn [112]). Die Liebe kann ferner nicht wahrhaft beglücken, wenn sie nicht gegenseitig ist, wenn nicht Einer ist, der liebt, und ein Zweiter, der geliebt wird, welcher den Ersten mit gleicher Gegenliebe umfaßt, und umfaßt wird. Das Vorzügliche in dieser gegenseitigen Liebe ist der Wille, den andern eben so zu lieben, wie sich selbst. Aber ein noch vorzüglicherer und deswegen seltener Grad ist der, zu wünschen, daß von demjenigen, den man am höchsten liebt und geliebt wird, ein Anderer auf gleiche Weise geliebt werde, und die Einstimmung des Zweiten in diesen Wunsch. Müssen wir nun dem höchsten göttlichen Wesen auch die höchste Liebe beilegen, so müssen die beiden geliebten Personen zur Vollendung ihrer Vollkommenheit einen Genossen der ihnen erwiesenen Liebe suchen und fordern. Wollten sie nicht, was die vollkommene Güte fordert, oder wäre das unmöglich, was

111) Richardus ibid. Sed dicis fortasse, etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam charitatem quidem et habere posset, imo et haberet, sed summam certe charitatem erga creatam personam habere non posset. Inordinata enim charitas esset. Est autem impossibile in illa summae sapientiae bonitate charitatem inordinatam esse. Persona igitur divina summam charitatem habere non potest erga personam, quae summa dilectione digna non fuit.

112) Richardus ibid. Sed persona divina profecto non haberet, quam ob seipsam digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet. Divinae autem personae condigna non esset persona, quae Deus non esset.

was ſie verlangen, ſo wäre das ein Beweis von Mangel an Güte oder Macht. Es müſſen alſo in dem göttlichen Weſen drei Perſonen ſeyn, und ohne Dreiheit kann die Vollendung der Vollkommenheit nicht beſtehen [113]). Dieſer Beweis der Trinität, daß die höchſte Güte und Seligkeit Gottes nicht möglich iſt ohne die Annahme von drei Perſonen, macht zwar dem Kopfe des Richards Ehre, aber wenn wir auf ſein Fundament, und auf die Folgerungen, die ſich daraus ergeben, die Aufmerkſamkeit richten, ſo verſchwindet alle Beweiskraft bis auf den Schein. Er beruhet auf der eigenthümlichen Natur endlicher vernünftiger Weſen, auf ihren Wünſchen und Bedürfniſſen, worin ſelbſt eine Abhängigkeit liegt, welche

113) Richardus ibid. c. 11. Est itaque indicium magnae infirmitatis, non posse pati consortium amoris. Posse vero pati, signum magnae perfectionis. Si magnum est pati posse, majus erit, gratanter suscipere, maximum autem, ex desiderio requirere. Bonum magnum illud primum, melius secundum, sed tertium optimum. Demus ergo summo, quod praecipuum est, optimo, quod optimum est. In illis itaque mutuo dilectis utriusque perfectio ut consummata sit, exhibitae sibi dilectionis consortem aequa ratione requirit. Si enim nolit, quod perfecta bonitas exigit, ubi erit plenitudo bonitatis? Si autem velit, quod fieri nequit, ubi erit plenitudo potestatis? Hinc ergo manifesta ratione colligitur, quod praecipuus gradus charitatis est, et eo ipso plenitudo bonitatis esse non possit, ubi voluntatis aut facultatis defectus dilectionis consortem praecipuique gaudii communionem excludit. Summe ergo dilectorum, summe diligendorum uterque oportet, ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat. Vides ergo, quomodo charitatis consummatio personarum trinitatem requirat, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit. c. 18.

Digitized by Google

welche von dem unendlichen Weſen ausgeſchloſſen iſt; und ſoll er etwas beweiſen, ſo folgt aus ihm eine Mehrheit von Subſtanzen, welche das göttliche Weſen ausmachen. Es würde alſo daraus ein Tritheismus folgen. Da aber dieſes gegen die Glaubensnorm iſt, da er ſich bemühet zu zeigen, daß die drei Perſonen nicht drei Subſtanzen ſind, ſondern eine Subſtanz ausmachen, ſo verlieret der Beweis alle Kraft. Er ſiehet dieſes auch ſelbſt ein, aber er beruhiget ſich mit der Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens, mit der Beſchränktheit des menſchlichen Geiſtes, und dem Inhalte des katholiſchen Glaubens [114]). Man kann nicht begreifen, wie das menſchliche Auge in dem Sehen da empfindet, wo es nicht iſt, und nicht empfindet, wo es iſt; daß bei den übrigen Sinnen zur Empfindung Berührung des Gegenſtandes (adhaerentia) nothwendig iſt, nicht aber bei dem Auge; wie Körper und Seele, welche doch eine ganz verſchiedene Natur haben, vereiniget ſind; gleichwohl iſt die Sache ſelbſt doch unbezweifelt gewiß, wenn ſie auch nicht begriffen werden kann. Allein die Unbegreiflichkeit in der Trinitätslehre iſt von ganz anderer Art, als die angeführten Beiſpiele. Hier iſt das Factum gewiß, aber die Vernunft kann den Grund davon nicht einſehen; doch wird durch die Unbegreiflichkeit auch ſelbſt das Factum in Anſpruch genommen, denn die Unbegreiflichkeit entſpringt aus einem Widerſpruche. Richard ſucht dieſen

114) Richardus *de Trinitate*. L. IV. c. 1. Sed quando unam (considerationem) cum alia conferimus, et quomodo concorditer et simul stare possit, attendimus (nisi fidei firmitas obsistat), protinus in ambiguum venit, quicquid multiplex ratio persuasit. Non enim facile capit humana intelligentia, ut possit esse plus quam una persona, ubi non est plus quam una substantia.

Digitized by Google

dieſen Widerſpruch in der Folge [115]) wegzuräumen durch eine nähere Beſtimmung der Begriffe Subſtanz und Perſon (der Begriff der Perſon betrifft die Frage Wer, quis, der Begriff Subſtanz aber die Frage Was, quid); aber der Widerſpruch wird nur verdeckt, nicht gehoben.

Es iſt daher ſchon aus dieſem Grunde nicht befremdend, daß Richard ſelbſt durch die Anſtrengung ſeiner Vernunft, und durch das Mißlingen ſeiner Verſuche, das göttliche Weſen zu erforſchen, ſo wie überhaupt durch das Unbefriedigende aller Speculation, zu einem Myſticismus hingeleitet wurde, wenn auch nicht ſchon früher in ſeinem Gemüthe eine Stimmung dafür vorhanden war. Das Syſtem der Theologie war ſchon zu ſeiner Zeit weit ausgeſponnen; eine Menge Dogmen über Dinge, die außer dem Kreiſe der Erkenntniß liegen, war entwickelt, durch mehrere Diſputationen fixirt worden; ſie wurden geglaubt, ohne Gründe; die ſcheinbare Uebereinſtimmung in der Annahme derſelben, gab der individuellen Ueberzeugung mehr Leben und Stärke. Enthält nicht die Vernunft ſelbſt auch Wahrheiten, die nicht demonſtrirt werden können, und doch für gewiß gehalten werden? Dieſes führt die Vernunft, ſo lange ſie nicht eine helle und gründliche Umſicht von dem ganzen Erkenntnißvermögen hat, dahin, ein übernatürliches Erkenntnißvermögen, und die letzte Quelle, Bedingung und Grund der Erkenntniß, der Wahrheit und Gewißheit, außer ſich ſelbſt anzunehmen. Daher die allgemein verbreitete Neigung zum Glauben an Offenbarung, und die leichte Annahme und die feſte Anhänglichkeit an derſelben; daher der Hang zum Myſticismus. Ein mächtiger Keim zu demſelben lag in der Neuplatoniſchen

115) Richardus *de Trinitate*. L. IV. c. 6 — 9.

niſchen Philoſophie; mit dieſer verbreitete ſie ſich über die chriſtliche Welt durch einige Kirchenväter von Anſehen, wie Auguſtinus und Dionyſius der Areopagite. Der erſte von dieſen war wahrſcheinlich auch in dieſer Hinſicht nicht ohne Einfluß auf Richard geblieben, aber ſein denkender Geiſt, die Kultur ſeiner Vernunft, und ſein religiöſer und ſittlicher Geiſt, der ſich durchgängig ſo ſchön ausſpricht, hatten doch den größten Antheil an der Entwickelung und Geſtaltung des Myſticismus, den wir bei ihm finden. Er erſcheint hier in einer ſehr empfehlenden Geſtalt, er iſt mit dem natürlichen Vermögen des menſchlichen Geiſtes ſo innig verbunden, mit ſo vielen treffenden und geſunden Urtheilen, und mit den Lehren der offenbarten Religion verwebt, daß weder die poſitive Theologie, noch die Vernunft etwas dagegen mit Grund erinnern zu können ſcheinen, beide vielmehr ſich der Erweiterung und Erhöhung der Naturkräfte freuen müſſen, ob er gleich im Grunde doch nichts anders iſt, als ein Supernaturalismus, der von einer Seite der Natur und Vernunft zugänglich gemacht worden. Da indeſſen der Myſticismus nach Richard häufiger erſcheint, ſo verdient eine Darſtellung der Hauptzüge deſſelben, zumal da er eine philoſophiſchere Geſtalt angenommen hat [116]), hier eine Stelle.

Ohne Weisheit kann kein Menſch Gott gefallen, denn durch die Weisheit wird ſein Herz von allem Böſen gereiniget und geheiliget. Die Beſchauung (contemplatio) ziehet das menſchliche Gemüth ab von der Liebe des

116) Richardus *Benjamin minor de praeparatione animi ad contemplationem.* c. 75. Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tale Plato invenit, quid tanta philosophorum turba tale inve-

des Irdiſchen, und erhebet es zum Himmliſchen durch die Liebe Gottes. Dieſe Beſchauung iſt aber ſelbſt ein Geſchenk Gottes (gratia contemplationis) durch die Einwirkung Gottes auf den menſchlichen Geiſt, durch Erleuchtung, Erhebung, Richtung; ſie iſt die Bundeslade, welche ſich Gott aus der menſchlichen Seele erbauet, und ein Unterpfand der künftigen Vollkommenheit, wo die Menſchen ohne Aufhören in der Betrachtung verharren werden [117]).

Es ſind drei Grundkräfte (principalia) in den Menſchen, die freie Willkür, welche alle freie Handlungen unter ſich hat, und wie der Kopf an dem Körper die oberſte Stelle einnimmt; die Entſchließung (consilium), welche wie das Herz die mittlere Stelle einnimmt, und aus der Tiefe der Weisheit, aus dem Verborgenen, gute und nützliche Rathſchläge heraufholet; das irdiſche (ſinnliche) Begehren, das Niedrigſte in dem Menſchen. Die freie Willkür iſt das Erhabenſte

nire potuit? Vere et absque dubio si hunc montem ingenii sui acumine ascendere potuissent, si ad seipsos inveniendos eorum eis studia sufficerent, si seipsos plene cognovissent, nunquam idola coluissent, nunquam creaturae collum inclinassent, nunquam contra creatorem cervicem erexissent. Hic defecerunt scrutantes scrutinio.

117) Richardus *Benjamin major sive de contemplatione*. L. I. c. 1. 2. Haec autem arca divino magisterio fabricatur et deauratur, quando humana intelligentia divina inspiratione et revelatione ad contemplationis gratiam promovetur. Sed quando ad hanc gratiam in hac vita proficimus, quid aliud, quam arrhas quasdam futurae illius plenitudinis accipimus, ubi sempiternae contemplationi perpetuo inhaerebimus?

Digitized by Google

habenſte und Edelſte in dem Menſchen, das Bild Gottes, das durch keine Schuld, durch kein Unglück verloren, ja auch nicht einmal vermindert werden, durch keine Macht und Gewalt von Außen gezwungen werden kann; wenn auch die ganze Hölle zum Streite ſich vereinigte, ſo kann doch kein Entſchluß erzwungen werden. Die freie Willkür beſtimmt alles in dem Menſchen. Wenn auch eine Begierde gegen oder ohne Willen aufſteigt, ſo kommt ſie doch nicht zur Ausführung, wenn nicht die Willkür einwilliget. Oft beſtürmt die ſinnliche Luſt die Bewegungen des Körpers, das Gefühl der Seele, die Sinne und die Begehrungen. Aber die Wirklichwerdung alles dieſes iſt dem Wink und der Einwilligung der Willkür unterworfen.

Die Willkür regieret, aber das Herz belebet durch die Ueberlegung. Nach den Phyſikern hat der animaliſche Geiſt ſeinen Sitz in dem Kopfe, der natürliche in der Leber, der Lebensgeiſt in dem Herzen. Durch den erſten erhält der Körper die Senſibilität, durch den zweiten das Wachsthum, durch den dritten das Leben [118]). Was aber ein Körper ohne Leben iſt, das iſt eine materiale Handlung (opus) ohne gute Geſinnung. Wie das Leben aus dem Herzen ausgehet, und ſich durch

118) Richardus *de statu interioris hominis.* c. 7. Sed idem ipsum corpus cor vivificat, quod caput gubernat. Nam ut secundum Physicos de his aliquid loquar, sicut sedem habet in capite spiritus animalis, et in hepate spiritus naturalis, sic sedem sortitur in corde spiritus vitalis. Et sicut per spiritum animalem corpus sensificatur et modificatur, et sicut per spiritum naturalem vegetatur, sic per spiritum vitalem vivificatur. Est itaque omnis sensus omnisque motus voluntarius a spiritu animali, vegetatio autem a spiritu naturali, vita vero a spiritu vitali.

Digitized by Google

alle Glieder ergießet, ſo entſpringt alle gute Geſinnung aus der Ueberlegung; dieſe belebet alle Werke der Tugend zu dem Wachsthum des Verdienſtes, und verbeſſert die böſen Geſinnungen. Alles Verdienſt, aller Werth der Handlungen liegt in der Geſinnung.

Das irdiſche Begehren treibt die Seele durch Luſt und Begier bald zu dieſem, bald zu jenem; es iſt ſehr veränderlich, jagt bald einem Gegenſtande nach, der ihm bald wieder anekelt, und läuft bald wieder einem verachteten mit gröſſerer Hitze nach. Darum läßt es die Seele nie zu einer feſten Ruhe gelangen. Es iſt ein unerſchöpflicher Abgrund, aus welchem unendlich mannigfaltige Begierden entſpringen; alle kommen aus der Nothwendigkeit (Bedürfniß); alle zielen auf Befriedigung (ſatietas), und ſuchen dieſe durch das Vergnügen "9).

Der Menſch hat nach dem Sündenfalle zwar nicht die Freiheit der Willkür ganz verloren, denn das war unmöglich, aber ihre Kraft und Stärke. Freiheit beſtehet mit Schwäche. Böſes thun iſt Schwäche, Gutes thun iſt Kraft. Die Einwilligung zu beiden iſt die Freiheit, welche durch keine Gewalt erzwungen werden kann. Eine Folge von der Schwäche der freien Willkür iſt der Streit des Körpers mit dem Geiſte, der Streit der Laſter, ja ſelbſt der Tugenden (z. B. der Gerechtigkeit und der Gutmüthigkeit) unter einander. Jetzt kann der Menſch aus Freiheit Böſes, aber nicht ohne göttlichen Beiſtand Gutes thun. Das Verderbniß des Herzens beſtehet in der Blindheit, daß es das Gute und Böſe nicht erkennen, nicht unterſcheiden kann, und Irrthümern in Rückſicht auf die Qualität und Quantität (die verſchiedenen Grade des Guten und Böſen) unterworfen iſt. Dieſe Blindheit kann nur derjenige aufheben,

119) Richardus ibid. c. 8 — 11.

ben, welcher anfänglich Licht und Finsterniß von einander geschieden hat. Hier ist noch der Widerstreit zwischen dem Urtheile und dem Entschlusse zu bemerken, da ungeachtet des richtigen Urtheils doch nicht immer der Entschluß, das Gute zu lieben und auszuüben, das Böse zu hassen und zu lassen, damit übereinstimmet. Es ist leichter, zu beurtheilen, was erlaubt oder nicht erlaubt ist, als dasjenige auszuwählen, was zu thun nützt und frommt. Dazu gehört ein praktisches Ueberlegungsvermögen (deliberatio), welches eine Gabe der Gottheit ist.

Der ganze geistige Mensch ist nicht allein schwach, sondern auch ungesund. Die Gesundheit des Körpers ist die Unverdorbenheit der körperlichen Organisation, und die abgemessene Proportion der vier Säfte, aus welchen der ganze Körper besteht, vegetirt, ernährt und erhalten wird. Alle diese sind in jedem Körper unter einer bestimmten, in jedem Körper verschiedenen Proportion vorhanden, und machen die verschiedenen Complexionen aus. So lange als jeder derselben seinen gehörigen Ort und die der Natur gemäße Ordnung und Quantität behält, so lange ist der Körper gesund. Was die vier Hauptsäfte in dem Körper, das sind die vier Hauptaffecten, die Liebe, Haß, Freude, Schmerz, in der Seele. Sie bringen, je nachdem sie die gehörige Ordnung und das rechte Mäß stören, mancherlei Krankheiten hervor. Und wie kann es anders seyn? Ist es möglich, daß das Gemüth seine Affecten nach dem vollkommenen Gesetz der Gleichheit nur in einer einzigen Sache einschränken könne, so lange die Vernunft keine Sache vollkommen begreifen, und den Grad ihres Werths nach allen Bestimmungen nicht erreichen kann? Jede Stunde fehlen wir in unserer Schätzung des Werths der Dinge, und lassen uns von unseren Be-

Begierden, nachdem die Zügel des Rechtsgeſetzes zerbrochen ſind, hinreißen. Die verlorne Geſundheit kann nur durch Erleuchtung und Stärkung von Oben bis auf einen gewiſſen Grad in dieſem Leben wieder erlangt werden [120]). So führet Richard alles auf die Gnade zurück, denn auch die Natur iſt ein Geſchenk der Güte Gottes, und alſo Gnade (die gratia praeveniens, subsequens) [121]).

In der Natur des Menſchen unterſcheiden wir die Vernunft und das Gefühl. Durch die erſte erkennen und unterſcheiden, durch das zweite lieben und haſſen wir. Die erſte bezieht ſich auf die Wahrheit, das zweite auf die Tugend [122]. Die Weisheit wird mehr geſucht, als die Tugend und Gerechtigkeit. Denn die Gerechtigkeit fordert, die Aeltern, ja die Feinde zu lieben, das Seinige aufzuopfern, Beleidigungen geduldig zu ertragen, ſeinen eignen Ruhm aufzugeben. Alles dieſes wird von denen, die ſich in die Welt verliebt haben, für Thorheit und zu mühſam gehalten. Indeſſen iſt doch ein enges Band zwiſchen beiden Schweſtern. Die Weisheit führet zur Tugend, und die Tugend zur Weisheit [123]). Die Tugendübung iſt Vorbereitung zur Beſchauung (contemplatio), und die Beſchauung ſtärkt

120) Richardus ibid. c. 33 seq.

121) Richardus ibid. c. 20.

122) Richardus *Benjamin minor s. de praeparatione animi ad contemplationem.* c 3. Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est ab illo patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum. Una est ratio, altera est affectio: ratio, qua discernamus, affectio, qua diligamus. Ratio ad veritatem, affectio ad virtutem.

123) Richardus ibid. c. 2. 4.

Digitized by Google

stärkt und vollendet die Tugend. Das Mittel dazu ist die Selbsterkenntniß. Wer sich und seinen innern Zustand erkannt hat, der muß aus der göttlichen Offenbarung erkennen, was und wie er seyn soll, durch welchen Gehorsam er Gott wohlgefällig werden könne. Ein Gemüth, das durch mannigfaltige Wünsche und Gedanken zerstreuet, sich nicht sammlen kann, verdienet nicht diese Gnade [124]).

Die Beschauung, das Denken und Meditiren können zwar einen Gegenstand haben, sind aber doch in mehreren Merkmalen unterschieden, vorzüglich in dem Gange. Das Denken (cogitatio) gehet abwärts, langsamen Schritts, ohne Hinsicht auf das zu erreichende Ziel, und schweift hieher und dorthin. Die Nachforschung (meditatio) strebt mit großer Anstrengung des Gemüths, das Ziel ihrer Thätigkeit durch einen schweren und oft rauhen Weg zu erreichen. Die Beschauung erhebt sich mit freiem Fluge, wohin sie der innere Trieb führet, und beweget sich mit besonderer Beweglichkeit. Das Denken kriechet, die Forschung schreitet einher und läuft öfters, die Beschauung umfliegt alles, und schwingt sich, wenn sie will, zum Höchsten.

124) Richardus ibid. c. 78 — 83. Qui igitur montem ascendit, qui diligenter attendit, qui diutius quaerit, qui tandem invenit, qualis sit, restat, ut ex divina revelatione cognoscat, qualis esse debeat, quale mentis aedificium Deo praeparet, quibus obsequiis Deum placare oporteat. Mens igitur, quae adhuc per varia desideria spargitur, quae variis cogitationibus huc illucque distrahitur, quando putat, hanc gratiam accipere merebitur? Quae nondum potest seipsam in unum colligere, quae necdum novit ad seipsam intrare, quando poterit ad ea, quae supra seipsam sunt, contemplatione ascendere? L. IV. c. 6.

Digitized by Google

Höchſten. Das Denken gehet mit unſtetter Bewegung von einem Gegenſtande zum andern fort; die Forſchung umfaßt einen Gegenſtand anhaltend; die Beſchauung verbreitet ſich unter einem Geſichtspunkt über unzählige Dinge. Das Denken iſt ohne Arbeit und Frucht; in dem Nachforſchen iſt Arbeit und Frucht; die Beſchauung dauert fort ohne Arbeit mit Frucht. In dem Denken iſt ein Ausſchweifen, in der Forſchung ein Nachſpüren, in der Beſchauung ein Bewundern (Entzücken). Aus der Imagination entſpringt das Denken, aus der Vernunft das Nachforſchen, aus der Intelligenz die Beſchauung. Die Intelligenz nimmt die oberſte, die Vernunft die mittlere, die Imagination die unterſte Stelle ein. Alles, was dem untern Sinne unterworfen iſt, iſt auch dem höheren untergeordnet. Was die Imagination begreift, begreift auch die Vernunft und mehreres Höhere. Was die Imagination und die Vernunft begreift, das alles und vieles, was ihnen unbegreiflich iſt, kann von der Intelligenz gefaßt werden [125]).

Die Beſchauung iſt eine freie, auf Gegenſtände der Weisheit mit Bewunderung gerichtete Durchſchauung des Geiſtes. Sie hat dieſes mit dem Denken und Nachforſchen gemein, daß es eine Anſchauung iſt; mit der Nachforſchung ſtimmt ſie darin überein, daß ſie ſich mit dem Studium der

125) Richardus *Benjamin de contemplatione*, L. I. c. 3. Cogitatio per devia quaeque lento pede sine respectu perventionis passim huc illucque vagatur. Meditatio per ardua saepe et aspera ad directionis finem cum magna animi industria nititur. Contemplatio libero volatu quocunque eam fert impetus mira agilitate circumfertur Cogitatio serpit, meditatio incedit et ut multum currit, contemplatio autem omnia circumvolat et cum voluerit, se in summis

der Weisheit und Wiſſenſchaft beſchäftiget, mit dem Denken, daß ſie mit freier Bewegung ohne Mühe und Hinderniſſe bald dahin bald dorthin gehet. Aus einem geſpannten Denken kann ein Nachforſchen, aus einem angeſtrengten Nachforſchen Beſchauung entſtehen, wenn der geſuchte Gegenſtand endlich gefunden wird, und ihn der menſchliche Geiſt mit Eifer feſthält, mit Bewunderung und Entzücken länger bei ihm verweilet [126]).

Richard unterſcheidet ſechs Arten oder Stufen der Beſchauung, wovon zwei in das Gebiet der Imagination, zwei in das Gebiet der Vernunft, zwei in das Gebiet der Intelligenz gehören. Die erſte iſt die Beſchauung durch die bloße Imagination; die zweite in der Ima-

summis librat. Cogitatio est sine labore et fructu, in meditatione est labor cum fructu; contemplatio perseverat sine labore cum fructu. In cogitatione evagatio, in meditatione investigatio, in contemplatione admiratio. Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio. — Cogitatio semper vago motu de uno ad aliud transit, meditatio circa unum aliquid perseverantes intendit, contemplatio sub uno visionis radio ad innumera se diffundit.

126) Richardus ibid. L. I. c. 4. Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa. — Videtur itaque tribus esse commune et quasi substantiale, quendam animi aspectum esse. Ubi enim nihil mente conspicitur, nullum horum recte dicitur vel esse affirmatur. — Solet sane simile aliquid circa meditationem accidere. Nam veritatem quidem diu quaesitam tandemque inventam mens solet cum aviditate suscipere, mirari cum exultatione, ejusque admirationi diutius inhaerere. Et hoc jam est meditationem meditando excedere, et meditationem in contemplationem transire.

Digitized by Google

Imagination nach der Vernunft; die dritte in der Vernunft nach der Imagination; die vierte in der Vernunft nach der Vernunft; die fünfte die Beschauung dessen, was über die Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft; die sechste dessen, was über die Vernunft ist, und gegen die Vernunft zu seyn scheint [127]).

Die erste Art ist die mit Entzücken verbundene Beschauung der sichtbaren Dinge, die Gegenstand des körperlichen Sinnes sind, oder die Bewunderung des Schöpfers aus der Betrachtung der körperlichen Dinge. Die Gegenstände sind die Naturobjecte nach ihrer Materie, Form (äußeren Qualität), und Natur (oder inneren Qualität), die Producte der Natur und Kunst, die Sitten. Die zweite Stufe bestehet in der Erforschung der verborgenen Ursachen und Gründe der sichtbaren Dinge, womit sich fast die ganze Philosophie ausschließlich beschäftiget [128]). Hier wird die Imagination von der Ver-

127) Richardus ibid. L. I. c. 6.

128) Richardus ibid. L. II. c. 18. Quis autem nesciat, quomodo tota pene mundana Philosophia in hoc maxime laborat, ut latentes rerum visibilium causas sagacitatis suae investigatione inveniat et in palam producat? Vide quam magnas, quam multas doctrinae opes scientiaeque gazas praeclara illorum Philosophorum ingenia conquisierunt, reposuerunt, tibique in ejusmodi usus reliquerunt. Verumtamen haec omnia in solam extrinsecam arcae deauratationem sufficere non possunt. Si autem eam et intrinsecus deaurare cupis, melius tibi in ejusmodi usus a christianis Theologis, quam a mundi Philosophis, materiam requiris. Verumtamen sicut illorum gazae ad arcae deauratationem intrinsecam, sic nec istorum sufficere possunt ad ejus deauratationem extrinsecam. Nam nec illi occultam rerum naturam plene perspicere potuerunt, nec isti occultam Dei justitiam perfecte penetrare potuerunt.

Digitized by Google

Vernunft beſtimmt, geleitet, gerichtet; denn indem man die verborgenen Gründe erforſchet, ſtellet man ſich auch oft das Sichtbare in einer andern Form und Ordnung vor. Die dritte Stufe iſt die Vorſtellung der Beſchaffenheit der unſichtbaren Dinge durch die Aehnlichkeit der ſichtbaren. Hier erhebt ſich der Menſch von dem Irdiſchen zu dem Geiſtigen, er verläßt die gewöhnlichen Gedankenreihen, und ſchwingt ſich auf zu dem Höheren. Hier fängt das Licht, die Weisheit Gottes, welche den Menſchen Wiſſenſchaft lehret, und erleuchtet, an, ſich zu äußern. Die ſichtbaren Werke des Schöpfers haben die Beſtimmung, daß ſie nicht allein zu den Zwecken des gegenwärtigen Lebens dienen, ſondern auch das Schattenbild von den künftigen Gütern und den geiſtigen Dingen in ſich tragen [129]). Die ſichtbare Welt enthält einen geiſtigen Nahrungsſtoff für den inneren Menſchen, und die Imagination iſt die Führerin der Vernunft zum Unſichtbaren. Nie würde ſich die Vernunft zur Betrachtung des Unſichtbaren erheben, wenn ihr nicht die Imagination durch die Vorſtellung der Form des Sichtbaren Aehnlichkeiten und die Form ihrer Nachforſchung darreichte. Der körperliche Sinn gehet dem geiſtigen in der Erkenntniß der Dinge voraus; denn außerdem würde der letzte gar nichts von den Dingen zu denken haben [130]). So wie Seele und Leib, obgleich ganz ungleich-

129) Richardus ibid. L. II. c. 14. Creatoris autem opera quaelibet visibilia ad hoc sunt creata, sic sunt disposita, ut et praesentis vitae usibus ministrarent, et futurorum bonorum umbram gererent, unde fit etiam, ut operatio industriae, in quantum imitatur naturam, in tantum in se gestet invisibilium vel futurorum umbram.

130) Richardus ibid. L. II. c. 17. Absque dubio sensus carnis sensum cordis in cognoscendis rebus

gleichartig, doch auf das innigſte mit einander verbunden ſind, ſo daß durch den Willen der Körper bewegt wird, und durch die äußere Empfindung eine innere entſteht, ſo iſt auch das Sichtbare, ungeachtet der inneren Verſchiedenheit, doch ein Gemälde und Vorbild des Inneren und Unſichtbaren [131]).

Auf der vierten Stufe beſchäftiget ſich die Beſchauung mit den geiſtigen Theorien, mit den unkörperlichen und unſichtbaren Subſtanzen (essentiis), den menſchlichen und engliſchen Geiſtern. Die Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes iſt die Bedingung der Erkenntniß der Engel und Gottes. Der Geiſt erforſchet Alles, auch die Tiefen der Gottheit. Willſt du aber die Tiefen der Gottheit erforſchen, ſo erforſche zuerſt die Tiefen deines Geiſtes. Es gehört dazu ein ganz eigener geiſtiger Sinn, das Auge der Intelligenz, durch welches

rebus praecedit, quia nisi prius sensibilia per sensum corporis animus caperet, omnino non inveniret, quid de eis saltem cogitare potuisset.

131) Richardus ibid L. II. c. 17. 18. Quid enim dixerim rerum visibilium formam nisi quandam quasi rerum invisibilium picturam? Sit modo aliquis, qui nunquam leonem se vidisse dicat, quem tamen videre desiderat. Si ei leonis imago in pictura aliqua convenienter expressa ostenditur, profecto qualem eum cogitare debeat, ex eo, quod videt, statim admonetur. Denique secundum lineamenta, quae superficie tenus expressa considerat solida membra et vivum animal sibi in mente formal. Cogita nunc, quantum sit inter illud, quod videt exterius, et inter hoc, quod in sua cogitatione sibi fingit interius. Sic sane in hoc contemplationis genere longe a se distant invisibilia, quae in mente versamus, et ea, quae per imaginationem cernimus, et tamen ad illa exprimenda ex istis similitudinem trahimus.

Digitized by Google

welches wir nicht etwa das Verborgene auf dem Wege der Untersuchung erforschen, wie durch das Auge der Vernunft, sondern wodurch wir das Unsichtbare eben so unsichtbar, gegenwärtig und wesentlich schauen, wie wir das Körperliche durch den körperlichen Sinn sichtbar, gegenwärtig und körperlich anschauen. Doch wagt Richard nicht, zu entscheiden, ob der niedere und der höhere Sinn zwei wesentlich verschiedene Sinne, oder nur zwei Werkzeuge eines und desselben Sinnes seyen [132]). Die Sünde hat diesen Sinn verdunkelt und mit einem Vorhange bedeckt. Er muß daher von Gott erleuchtet werden. Es gibt auch für diesen Dinge, die nicht begreiflich sind. Können wir auch unsern Willen und unser Denken, und die unendlich mannigfaltigen Gegenstände, worauf sie gerichtet sind, das unendlich Mannigfaltige, was wir wollen, denken, wissen, nicht wissen, sehen, so können wir doch nicht die geistige Substanz in ihrer Reinheit sehen, sondern bedürfen dazu der göttlichen Erleuchtung [133]). Was wir dadurch erkennen, ist zwar gering in Ansehung auf die Vollständigkeit des Wissens, aber doch reichhaltig in Rücksicht auf den Gewinn und Nutzen. Wer würde z. B. an eine künftige Vergeltung denken, wenn er nicht von der Unsterb-

132) Richardus ibid. L. III. c. 9. Intelligentiae siquidem oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus non sicut oculo rationis, quo occulta et absentia per investigationem quaerimus et invenimus, sicut saepe causas per effectus, vel effectus per causas, et alia atque alia quocunque ratiocinandi modo comprehendimus. Sed sicut corporalia corporeo sensu videre solemus, visibiliter, praesentialiter atque corporaliter, sic utique intellectualia illo sensu invisibilia capit invisibiliter quidem sed praesentialiter, sed essentialiter.

133) Richardus ibid. L. III. c. 14.

ſterblichkeit der Seele überzeugt wäre? Könnte er dann noch an der Zügelung ſeiner Lüſte und Begierden arbeiten, an Genugthuung für das begangene Böſe denken? Wäre Tapferkeit, Muth und Geduld in den Widerwärtigkeiten des Lebens möglich? Alles, was von der Erlöſung, von den Sakramenten, von den göttlichen Geboten und Verheißungen geglaubt wird, wäre umſonſt und vergeblich [134]). — Indem er nun das ganze Feld dieſer Beſchauung oder der Seelenkunde durchgehet, beweiſet er einen trefflichen, geübten Beobachtungsgeiſt, und eine vielſeitige Kenntniß. Wie trefflich ſchildert er nicht, indem er auf die Erkenntniß kommt, die mannigfaltigen Wunder der productiven und reproductiven Einbildungskraft, der unterſcheidenden und forſchenden Vernunft, des Willens, des Gefühls, des praktiſchen Urtheilsvermögens [135])? Welcher reiche Stoff für das weitere Beobachten und Reflectiren, wenn nicht der dürre Speculationsgeiſt ſich in andere unfruchtbare Regionen verirret hätte! Er vergißt aber auch nicht die Wunder der Gnade, welche alles Gute in dem Menſchen wirkt [136]).

Die

134) Richardus ibid. L. III. c. 15.

135) Richardus ibid. L. III. c. 21. Quale quaeso est, tot rerum atque tantarum in momento, in ictu oculi picturas efficere, et iterum easdem eadem facilitate delere, vel alio atque alio modo multiformiter variare? Nonne per imaginationem animus quotidie novum coelum, novam terram, cum voluerit, creat, et in illo phantastico mundo quasi alius quidam creator quantaslibet ejusmodi generis creaturas omni hora actitat et pro arbitrio format?

136) Richardus ibid. L. III. c. 24. Absque dubio quicquid boni in bonorum cordibus agitur, septiformis ille spiritus per inspirantem gratiam ope-

Die fünfte und ſechste Stufe der Beſchauung betrifft diejenigen Gegenſtände, welche über oder auch gegen die Vernunft ſind, z. B. Gott, Trinität, und daher nur durch Offenbarung erkannt, nur auf Treue und Glauben, ohne Vernunftgründe, geglaubt werden. Ueber die Vernunft iſt das, was durch keine Erfahrung bewieſen, durch keinen Vernunftſchluß vollſtändig und überzeugend dargethan werden kann; gegen die Vernunft, wenn Erfahrungen und Vernunftgründe demſelben zu widerſprechen ſcheinen. Dort fehlen Erfahrungsbeweiſe, und Vernunftbeweiſe reichen nicht hin; hier widerſtreiten beide. Bei dieſen Gegenſtänden müſſen Wunder und Autoritäten die Stelle von Erfahrungen und Gründen vertreten. Doch iſt zu bemerken, daß hier nur die Rede von menſchlicher, nicht von göttlicher Vernunft iſt. Was jene überſteiget, muß dennoch in dieſer gegründet ſeyn. Dieſe zwei letzten Arten beſchreibt Richard ausführlich nach den verſchiedenen Unterarten. Dieſe Beſchauung erfordert eine übernatürliche Einwirkung der Gottheit auf den menſchlichen Geiſt, wodurch er erweitert (dilatatio), erhöhet (sublevatio), ja ganz aus ſich heraus verſetzt und entrückt wird (excessus, alienatio animi). Dies letzte geſchiehet durch ein Uebermaß der Andacht, oder der Bewunderung, oder der Entrückung [237]). Er zeigt, wie die göttliche Gnade

operatur. Ecce unus atque idem spiritus tot mentibus semper et ubique praesidet, et gratiae suae munera multipliciter impendit.

237) Richardus ibid L. V. c. 5. Tribus autem de causis, ut mihi videtur, in mentis alienationem adducimur. Nam modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, et supra seipsam elevata in abalienationem transeat.

Gnade zuweilen ungeſucht ſich einfindet, zuweilen dem Streben des menſchlichen Geiſtes begegnet, wie ſie empfangen und feſtgehalten werden müſſe. Sein richtiger Sinn mochte aber wohl fühlen, wie dieſe Lehre allen Schwärmereien Thür und Thor öffne; daß nicht alle für Offenbarung ausgegebene Vorſtellungen wirkliche Offenbarung ſeyen, und daß es daher ein Kriterium für ihre Beurtheilung geben müſſe, welches er in der Erfahrung, und bei überſinnlichen Dingen in der Uebereinſtimmung mit der heiligen Schrift ſuchte [138]).

Wie Richard, ſo ſuchte auch Alanus aus Ryſſel, ein Ciſtercienzer Mönch und Zeitgenoſſe des Bernhard von Clairveaux, mit noch größerer Strenge und Ueberzeugungskraft, nach Art der mathematiſchen Demonſtrationen, eine Religionsphiloſophie zu gründen, welche auf richtigen Folgerungen aus unumſtößlichen Principien und Definitionen beruhete. Er war ebenfalls ein vielſeitig gebildeter Mann, vertraut mit

138) Richardus *Benjamin minor.* c. 81. Sed si jam te existimas ascendisse ad cor altum, et apprehendisse montem illum excelsum et magnum, si jam te credis Christum videre transfiguratum, quicquid in illo videas, quicquid ab illo audias, non ei facile credas, nisi occurrant ei Moyses et Elias. — Suspecta est mihi omnis veritas, quam non confirmat scripturarum auctoritas, nec Christum in sua clarificatione recipio, si non assistant ei Moyses et Elias. — Si Christus docet me de rebus exterioribus vel de intimis meis, facile recipio, utpote in his, quae comprobare possum proprio experimento; verum ubi ad alta mens ducitur, quoniam de coelestibus quaestio ventilatur, ubi de profundis rebus agitur, in tantae sublimitatis vertice non recipio Christum sine teste nec rata poterit esse quamlibet verisimilis revelatio sine attestatione Moysis et Eliae, sine scripturarum auctoritate.

Digitized by Google

mit den sieben freien Künsten, mit der Philosophie und Theologie, weswegen er den Ehrentitel eines doctoris universalis und den Zunamen des Großen erhielt. Zu Ryssel geboren gegen 1114, trat er gegen 1125 in den Cistercienser Orden zu Clairveaux, wurde 1140 Abt zu La Rivaux, und 1151 Bischof zu Auxerre, kehrte aber mit freiwilliger Resignation gegen 1167 in das Kloster zurück, und starb, nach den gründlichen Untersuchungen des Oudin, der die Meinung eines jüngern Alanus in dem dreizehnten Jahrhundert durch historische und kritische Gründe widerlegt hat, gegen 1203. Unter mehreren Schriften verdienen seine fünf Bücher de arte seu articulis catholicae fidei, welche dem Papst Clemens III. dedicirt sind, vorzügliche Aufmerksamkeit.

Die größere Bekanntschaft mit den Mahomedanern, welche die Christenheit nicht allein mit den Waffen der Macht, sondern auch durch geistige Waffen bestritten, die Angriffe der Juden und Ketzer, gaben die Veranlassung zu diesem Systeme der christlichen Religion. Alanus wollte diese auf eine siegreiche Weise vertheidigen; nicht durch Wunder und Autoritäten des alten und des neuen Testaments, weil diese die neuen Ketzer nicht glauben, andere verwerfen, sondern durch Gründe der Vernunft, welchen jene Gegner nichts entgegen setzen könnten. Doch hielt er dieß zwar zum polemischen, aber doch nicht zum dogmatischen Gebrauche hinreichend [139].

Alanus

139) Alanus de Insulis *de Arte* (in Pezii *Thesaurus anecdotorum novissimus*, T. I.) p. 476. Sed nec miraculorum gratia mihi collata, nec ad vincendas haereses sufficit auctoritates inducere, cum illas moderni haeretici aut prorsus respuant aut pervertant. Probabiles igitur fidei nostrae ratio-

Alanus ſchickt ſeiner Demonſtration erſt Worterklärungen voraus, worin er angibt, in welchem Sinn er gewiſſe Kunſtworte gebrauche. Darauf folgen drei Heiſcheſätze (petitiones), die zwar nicht ganz evident ſind, aber doch auch durch keine höheren Sätze bewieſen werden können. Man ſoll ſie ihm alſo zum Beweis der folgenden Sätze einräumen [140]). Endlich ſetzt er noch gewiſſe Gemeinbegriffe oder Sätze des gemeinen Verſtandes (communes animi conceptiones), die ſo evident ſind, daß, wer ſie hört, ſogleich von ihrer Wahrheit überzeugt wird, voraus. Da dieſer Verſuch an ſich merkwürdig iſt, und von dem Zuſtande der Philoſophie, von dem Grade der Entwickelung der Begriffe, und von dem wiſſenſchaftlichen Beginnen und Streben gute Aufſchlüſſe gibt: ſo iſt der erſte Theil wenigſtens mit den Vorausſetzungen hier einer Stelle werth.

Erklärungen: 1) Urſache iſt, wodurch ein Erſchaffenes ſein Seyn hat. 2) Subſtanz iſt, was aus

nes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosissime ordinavi, ut qui Prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur. Hae vero rationes, si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque. Fides enim non habet meritum, cui ratio humana ad plenum praebet experimentum Haec etenim erit gloria nostra, perfecta scientia comprehendere in patria, quod nunc quasi in aenigmate per speculum contemplamur.

140) Alanus ibid. Tres autem petitiones subjunctae sunt, quia cum probari per alia non possint tanquam maximae, licet non adeo evidentes, verumtamen ad probationem sequentium illas peto mihi concedi.

Digitized by Google

aus der Subſtanz, Materie oder Form beſteht. 3) Materie iſt ein der Form empfängliches unterſchiedenes Ding. 4) Die Form iſt, was durch das Zuſammentreffen von Eigenſchaften hinzukömmt, und das Subject zu einem von allen andern Subſtanzen Unterſchiedenen macht [141]). 5) Die Eigenſchaften (proprietates) ſind theils ſubſtantiell, theils accidentell; die erſten verbinden ſich mit der Materie des Subjects zur Vollendung der Subſtanz; accidentell ſind die zufällig hinzukommenden. 6) Accidenz iſt eine Eigenſchaft, welche durch das Subject exiſtirt, demſelben kein Seyn, ſondern nur ein Verſchiedenſeyn gibt. 7) Unterſchieden iſt das, was durch Eigenſchaften geformt iſt, deren Inbegriff in einem Andern nicht gefunden werden kann. Das Verſchiedenſeyn machen Eigenſchaften und Formen. 8) Verſchieden (discretum) iſt, was unterſchieden iſt, oder macht, daß ſich etwas unterſcheidet [142]). 9) Bewegung iſt ein Accidenz, welches

141) Alanus p. 477. Causa est, per quam habet aliquid esse, quod dicitur creatum. Substantia est, quae constat ex substantia, materia vel forma. Materia est res discreta formae susceptibilis. Forma est, quae ex concursu proprietatum adveniens a qualibet alia substantia facit suum subjectum aliud esse.

142) Alanus p. 477. Proprietas est alia substantialis, alia accidentalis. Substantialis est, quae componitur subjectae materiae ad complendam substantiam. Accidentalis est, quae est adventitiae materiae. Accidens est proprietas, quae per subjectum existit, eidem esse non conferens, sed differre. Differre autem dicitur, quod informatum est proprietatibus, quarum collectio in alio inveniri non potest. Differre autem faciunt proprietates et formae. Discretum est, quod differt, vel quod differre facit.

Digitized by Google

auf eine Veränderung des Subjects abzielt. Es gibt sechs Arten der Bewegung: Erzeugung, Zerstörung, Vermehrung, Verminderung, Veränderung in Rücksicht auf den Ort, Veränderung [143]). 10) In der Wirklichkeit (actu) ist, was nicht in dem Verstande, sondern wirklich in der Anzahl der Dinge gefunden wird [144]). 11) Verstand ist das Vermögen der Seele, vermittelst der Form die Dinge zu begreifen. 12) Nenn- und Zeitwörter sind Laute zur Bezeichnung dessen, was wir durch den Verstand begriffen haben. 13) Zahl ist die natürliche Summe der unterschiedenen Dinge [145]).

Heischesätze: 1) Jede Zusammensetzung hat ihre zusammensetzende Ursache. 2) Keine Ursache eines Dinges geht ins Unendliche. 3) Was den Ursachen der erschaffenen Dinge zugeschrieben wird, und nicht durch ihre Wirkung darin ist, wird auch den Ursachen derselben zugeschrieben [146]).

Sätze des gemeinen Verstandes: 1) Jede Sache hat ihr Daseyn durch dasjenige, was ihre Ursache zum Daseyn bringt. 2) Jede Ursache ist eher und besser,

143) Alanus p. 478. Motus est accidens, quod attenditur secundum aliquam subjecti mutationem.

144) Alanus p. 478. In actu esse dicuntur, quae non intellectu, sed actualiter in rerum numero deprehendimus.

145) Alanus p. 478. Intellectus est potentia animae, admiiculo formae rem comprehendens. Numerus est naturalis discretorum summa.

146) Alanus p. 478. Haec tria sunt, quae peto, seu petitiones. I. Cujuslibet compositionis causam

ser, als ihr Verursachtes. 3) Nichts ist eher, besser oder höher, als es selbst ist[147]. 4) Wenn ein Höherer einen Niederen hat, so ist der Niedere gehalten, sich und alles, was er hat, zur Ehre und nach dem Willen des Höheren anzuwenden. 5) Wer Unrecht thut, ist um so strafwürdiger, je höher der Beleidigte ist. 6) Nach der Würde dessen, gegen den man gesündiget hat, muß die Genugthuung steigen. 7) Kräftig wird das Gemüth durch das Gehörte, noch kräftiger durch das Gesehene bewegt.

Diese Erklärungen, Heischesätze und Grundsätze wendet Alanus nun an, um folgende Lehrsätze (theoremata) zu beweisen:

I. Was die Ursache der Ursache ist, ist auch Ursache des Verursachten (Erklär. 1 und Grundsatz 1). Wenn A die Ursache ist von B, und B von C, so erhellet, daß A auch die Ursache ist von C. Denn dann hat C sein Daseyn durch B, und B sein Daseyn durch A. A bringt B zur Wirklichkeit, und B bringt C zur Wirklichkeit.

II. Jede Ursache des Subjects ist Ursache des Accidenz. Das Accidenz hat sein Daseyn durch

sam componentem esse. II. Nullius rei causam in infinitum ascendere. III. Quae creatorum causis attribuimus, nec insunt per effectum, et causam illius attribui.

147) Alanus p. 478. Nihil est prius vel dignius vel altius seipso. (Nach der Emmeraner Handschrift: quam ipsa sit, so daß vielleicht ipsa sich auf causa beziehet, welches einen besseren Sinn zu geben scheint. Allein jene Lesart ist doch die einzig richtige, wie aus der Anwendung, die davon gemacht wird, erhellet.)

Digitized by Google

durch das Subject (6 Erklär.), folglich ist (1 Erklär.) das Subject die Ursache des Accidenz. Also ist (zufolge des 1 Lehrs.) die Ursache des Subjects auch Ursache des Accidenz.

III. Nichts hat sich selbst zusammengesetzt, oder zum Daseyn gebracht. Gesetzt, der Gegner behauptet dieß, so hat es folglich sein Daseyn durch sich selbst, und ist (1 Erklär.) die Ursache seiner selbst; folglich ist es eher und besser, als es selbst ist (2 Grundf.) Allein dieses ist gegen den dritten Grundsatz. Nichts ist eher oder besser, als es selbst ist. Es ist also unmöglich, daß sich Etwas selbst zusammengesetzt oder zum Daseyn gebracht habe.

IV. Die Materie des Subjects kann eben so wenig ohne Form, als die Form ohne Materie des Subjects in der Wirklichkeit seyn. Denn ist die Materie wirklich, so ist sie nach der Erklärung des Verschiedenen (8) entweder unterschieden, oder macht unterschieden. Nicht das Letzte, weil sie weder Eigenschaft, noch Form ist. Also ist sie unterschieden, und ist also (nach 7 Erklär.) selbst durch Eigenschaften geformt; also das Subject der Form, und nicht ohne Form. — Die Form macht ihr Subject zu Etwas, das von jeder andern Substanz verschieden ist. Also ist die Form in dem Subjecte, also in der Materie als Subject.

V. Die Zusammensetzung der Form und Materie ist die Ursache der Substanz. Die Substanz besteht aus Materie und Form; also sind Materie und Form die Ursache der Zusammensetzung der Substanz (1 Heischef.) In der Wirklichkeit

lichkeit kann die Form nicht ohne Materie, und die Materie nicht ohne Form seyn (4 Lehrs.) Also haben Form und Materie ihr wirkliches Daseyn durch ihre Zusammensetzung. Also ist die Zusammensetzung die Ursache ihrer Existenz. Aber die Existenz derselben ist die Ursache der Substanz; also ist nach dem 1 Lehrs. die Zusammensetzung der Materie und Form die Ursache der Substanz.

VI. Jede Substanz hat eine dreifache Ursache, nämlich: Materie, Form und deren Verbindung. Diese drei haben aber wieder eine und dieselbe Ursache. Der erste Theil dieses Satzes wird aus dem vorhergehenden (V) bewiesen; der zweite folgt aus dem ersten Heischesatze. Denn jede Zusammensetzung hat eine zusammensetzende Ursache, also auch die Zusammensetzung der Materie und Form.

VII. Dinge, die eine Zahl ausmachen, sind unterschiedene, oder unterscheidende Dinge. Denn die Zahl ist die Summe von einander verschiedener Dinge. Dinge, die eine Zahl ausmachen, sind also verschieden, und daher (nach Erklär. 8) entweder unterschieden, oder unterscheidend.

VIII. Nichts ist die Ursache von sich selbst. Beweis aus dem dritten Heischesatze. Denn nichts hat sich selbst zusammengesetzt, oder zur Wirklichkeit gebracht. Nichts ist also durch sich selbst; also auch nicht die Ursache von sich selbst.

IX. Jede niedere Ursache hat eine höchste Ursache. Denn es gibt keinen Rückgang der Ursachen ins Unendliche (2 Heisches.)

X. Die

X. Die höchſte Urſache wird mit keinem Dinge zuſammengeſetzt, und ſie iſt auch ſelbſt von Nichts zuſammengeſetzt. Denn in beiden Fällen gibt es (nach dem 1 Heiſchef.) eine zuſammenſetzende Urſache der Zuſammenſetzung. Dieſe zuſammenſetzende Urſache iſt entweder ſelbſt die Urſache, wovon die Rede iſt, oder eine andere. Das erſte kann nicht ſeyn, denn Nichts iſt die Urſache von ſich ſelbſt. Alſo müßte es eine andere Urſache ſeyn. Aber jede Urſache iſt höher, als ihr Verurſachtes (2 allgemeine Satz); alſo wäre ſie die höhere und höchſte Urſache, was unmöglich iſt.

XI. Die höchſte Urſache iſt weder Eigenſchaft, noch Form. Denn ſie wird mit keinem andern Dinge zuſammengeſetzt, iſt alſo weder Eigenſchaft, noch Form.

XII. Die höchſte Urſache muß das einfachſte Weſen ſeyn, woraus klar iſt, daß es nur Eine höchſte Urſache gibt, die wir Gott nennen. Die Wahrheit dieſes Satzes erhellet aus dem 10. Satze. Der Folgeſatz wird ſo bewieſen. Wenn ein Gegner mit den Manichäern behaupten wollte, es gebe nicht eine, ſondern mehrere höchſte Urſachen, ſo nähme man mehrere, alſo wenigſtens zwei an. Dieſe machen eine Zahl aus; alſo ſind ſie verſchieden, oder verurſachen einen Unterſchied (nach Satz 7). Sie geben aber beide keinen Unterſchied, da beide weder eine Eigenſchaft, noch eine Form ſind. Alſo müßten ſie unterſchieden, und nach Erklär. 7 durch Eigenſchaften oder Formen geformt ſeyn; alſo müßte mit ihnen eine Form vereinigt ſeyn. Aber jede Zuſammenſetzung hat eine höchſte Urſache; ſie haben alſo

Digitized by Google

also eine oder mehrere Ursachen, und sind daher gegen die Voraussetzung nicht die höchsten Ursachen.

XIII. In Gott gibt es kein Accidenz. Ist in Gott ein Accidenz, so ist er das Subject desselben. Aber jedes Accidenz macht sein Subject verschieden (Erklär. 6). Also ist Gott von Etwas verschieden: also hat er Eigenschaften, welches gegen die Voraussetzung ist (XI. XII.)

XIV. Gott kann nicht verändert, nicht vermehrt, nicht verringert, nicht örtlich bewegt werden. Denn in Gott ist kein Accidenz; also kommt ihm auch keine Bewegung zu.

XV. Gott ist ewig. Wäre er entstanden, so wäre er durch das Entstehen, hörte er auf, so wäre er durch die Zerstörung verändert (motus) worden; dann wäre oder würde ein Accidenz in ihm seyn, was unmöglich ist.

XVI. Gott ist unermeßlich, unbegreiflich, unaussprechbar, unnennbar. Er ist wahrhaft unermeßlich; denn es gibt kein bestimmtes Maß seiner Größe. Denn er hat keine, da in ihm kein Accidenz ist. Wer sollte aber zweifeln, daß Gott unbegreiflich, der Zeit, dem Orte, dem Begriffe nach, ist? Ohne Anfang und Ende, wird er von keiner Zeitgränze eingeschlossen. Würde er von einem Orte eingeschlossen, so müßte seine solide Masse von einer Oberfläche begränzt seyn. Dann käme ihm Quantität und Form zu, wovon die Unmöglichkeit schon gezeigt worden. Weil er keine Form hat, so kann er auch von keinem endlichen Verstande begriffen werden (11. Erklär.) Darum ist Gott auch unaussprechbar. Denn zu

jeder

jeder Rede gehören zwei Ausdrücke, nämlich Subject, der Ausdruck für das, wovon die Rede iſt, und Prädikat, wodurch mit dem Subjecte eine Eigenſchaft oder Form verknüpft wird. Da nun Gott weder Eigenſchaft noch Form iſt, ſo kann er auch nicht ausgeſprochen werden. Er iſt ferner unnennbar, weil die Worte nur Zeichen ſind für das, was begriffen worden, und Gott für den menſchlichen Verſtand unbegreiflich iſt.

XVII. Gott kann durch keine Wiſſenſchaft, ſondern nur durch den Glauben erkannt werden. Was man nicht mit dem Verſtande begreift, das kann man auch nicht wiſſen. Wir nehmen aber Gottes Seyn an, weil uns die Vernunft dazu nöthiget, welches ein Glauben, aber kein Wiſſen iſt. Denn der Glaube iſt ein Fürwahrhalten aus gewiſſen Gründen, die aber zum Wiſſen unzureichend ſind, und er ſteht daher unter dem Wiſſen, aber über dem Meinen [148]).

XVIII. Gott iſt zu aller Zeit, an allen Orten, und er kann Alles und Jedes. Dieſe Unermeßlichkeit erſtreckt ſich über alle erſchaffene und unerſchaffene Dinge, und ſolche, welche, wenn ſie wären, erſchaffen oder miterſchaffen wären. Wenn nun ein Verfälſcher der Wahrheit ſagt: Gott

148) Alanus p. 482. Nihil enim sciri potest, quod non possit intelligi. Sed Deum non apprehendimus intellectu, sicut per praemissum apparet: ergo nec scientia. Deum igitur ipsum inducente nos ratione esse praesumimus, et non scimus, sed esse credimus. Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus orta praesumtio. Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam.

Digitized by Google

Gott vermag nicht alles, so nehme er etwas Erschaffenes oder Mitercschaffenes an, was Gott nicht könne. Dieses wird ein Subject, oder eine Eigenschaft, oder eine aus beiden zusammengesetzte Substanz seyn. Aber was es auch von diesen seyn mag, so wird es, nach dem ersten Heischesatze, eine Ursache seiner Zusammensetzung haben. Jede niedere Ursache hat eine höchste Ursache (9. Lehrs.) Also ist die höchste Ursache, welche eher ist, die Ursache dessen, wovon die Rede ist, es hat sein Daseyn durch Gott; also kann Gott machen, was es ist, welches gegen die Voraussetzung ist. Auf dieselbe Weise kann auch argumentirt werden, wenn man behaupten wolle, Gott könne nicht alles zu jeder Zeit und in jedem Orte.

XIX. Alles, was in der Schöpfung und Einrichtung aller Dinge preiswürdig ist, wird Gott, als der wirkenden Ursache, zugeeignet. Gott ist mächtig und gütig, weil er durch Macht und Güte mächtige und gütige Dinge hervorgebracht hat. Da durch die Einrichtung der Dinge die Begriffe von Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Demuth, Frömmigkeit und andern dergleichen geweckt werden, so nennen wir ihn deswegen liebreich, gerecht, barmherzig, herablassend, fromm und weise. In bekannten Vergleichungen heißt er das Licht, die Quelle, der Aufgang, das Leben, der Sehende; anderer uneigentlicher Ausdrücke in verschiedenen Sprachen, die zur Bezeichnung seiner Größe gebraucht werden, nicht zu gedenken. Zum Beweise dieses Satzes dienet der dritte Heischesatz. Ohne Zweifel heißt Gott um der Wirkung willen und als Ursache gut oder die Güte, weil von ihm alles Gute kommt. Er heißt gerecht oder die Gerechtigkeit,

keit, weil von dem allein, der aller Dinge Ursache ist, die Gerechtigkeit herstammt (12 Lehrs.); die Quelle, weil alle Dinge aus ihm ihren Ursprung haben, gleich Bächen aus ihrer Quelle; die Sonne und das Licht, weil er jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet.

XX. Gott ist die Macht, die Weisheit und Liebe, durch welche er mächtig, weise, gütig heißt; alle diese Worte werden Gott beigelegt, aber sie sagen sein Wesen nur uneigentlich aus. Denn alle diese Namen können weder eine Form, noch eine Eigenschaft, oder dergleichen Etwas Gott beilegen, da er höchst einfach ist, und alles dieses ausschließt (10. Lehrs.) Wenn wir also, um über Gott zu denken, Worte mit Worten verbinden, so sagen wir nichts aus, was nicht sein Wesen ist; und wenn wir nach uneigentlichen Ausdrücken Etwas von Gott glauben, so gehet es uns wie stammelnden Kindern (16. Lehrs.).

XXI. Alles ist in Gott, und Gott in Allem, und er ist verursachenderweise Alles. Denn alle Dinge sind in Gott, als ihrer Ursache, und Gott ist in allen Dingen, als seinem Verursachten. Wegen der Ursache heißt auch Gott Alles in Allem.

XXII. Gott ist allenthalben, seinem Wesen, aber nicht dem Orte nach. Gott ist allmächtig an allen Orten (Lehrs. 18.) Allmächtig drückt aber sein Wesen aus (20. Lehrs.) Gott ist daher an allen Orten zugegen, seinem Wesen, aber nicht dem Orte nach, weil er unermeßlich ist (16. Lehrs).

XXIII.

Digitized by Google

XXIII. Die bewunderungswürdige Zuſammenfügung einer jeden Subſtanz zeiget, wie bewunderungswürdig ihr Urheber ſey. Denn da, wie wir wiſſen, keine Kreatur ſchaffen kann, die Urſache eines jeden Erſchaffenen aber, wie uns die Vernunft ſagt, höher und beſſer iſt, als wir: ſo glauben wir, daß der Schöpfer vor Allem höchſt bewunderungswürdig ſey.

XXIV. Materie, Form und ihre Zuſammenfügung ſind drei verſchiedene Dinge, welche zur Hervorbringung einer jeden Subſtanz erfordert werden. Daher überzeuget uns die Wirkung in der Hervorbringung einer jeden Subſtanz offenbar von einer Dreifaltigkeit in dem Einen Schöpfer. Dieſe Dreifaltigkeit heißen die drei Perſonen, Vater, Sohn und heiliger Geiſt. Daß Materie, Form und ihre Verbindung drei verſchiedene Dinge ſind, beweiſt die Natur und die vorausgeſchickte Erklärung. Es iſt klar, daß keines von denſelben ihre Zuſammenfügung iſt, da das Zuſammenſetzende von dem Zuſammengeſetzten verſchieden iſt. Daß aber dieſe drei zur Schöpfung einer Subſtanz erforderlich ſind, erhellet aus der Erklärung einer Subſtanz. Die Subſtanz beſtehet nämlich aus Materie und Form. Beſtehen iſt ſoviel, als zuſammengeſetzt ſeyn. Dieſer Folgeſatz wird aber durch den vorhergehenden Satz bewieſen, nach welchem die Zuſammenfügung bewunderungswürdig iſt.

XXV. Ob man gleich in der Schöpfung jeder Subſtanz die Materie dem Vater, die

die Form dem Sohne, die Zusammenfügung dem heiligen Geiste füglich beilegen kann; so muß doch bei jedem dieser drei Dinge die ganze Trinität wirken. Die Materie, das erste Fundament der Substanz, eignet sich für die erste Person der Trinität; die Form, welche eingeboren wird, legen wir füglich dem Sohne bei. Wem könnten wir aber die Zusammenfügung derselben anders zuschreiben, als der dritten Person, dem heiligen Geiste, von welchem nicht nur die Zusammenfügung jener zwei Bestandtheile, sondern auch die Zierde herrührt? Da aber jede dieser Personen Gott ist, der der Schöpfer aller Dinge ist, so muß die ganze Trinität diese drei Dinge unzertrennlich hervorbringen.

XXVI. Die Form, welche der Materie eingeboren ist, und die aus ihnen hervorgehende Zusammenfügung stellen uns bildlich dar, daß der Sohn vom Vater gezeugt, und der heilige Geist, der die Verbindung und Liebe des Vaters und Sohnes ist, von beiden ausgehe. Die Schöpfung ist ein Spiegel, in welchem wir die Natur des Schöpfers dunkel anschauen.

XXVII. Vater, Sohn und der heilige Geist sind an Macht und Wesen gleich. Denn jede Person ist Gott, und alle Drei sind Ein Gott (Folgesatz des 24. S.) An Macht sind sie gleich nach dem 25. S.

XXVIII. Die drei Personen haben ein Wesen, aber jede der dreien ist eine andere Person. Daß sie von einem Wesen sind, erhellet daraus, daß ein und derselbe Gott aus drei

drei Perſonen beſteht. Sie müſſen aber von einander verſchieden ſeyn, weil drei verſchiedene Dinge bei der Schöpfung einer Subſtanz vorkommen. Daher müſſen auch die ſchaffenden Perſonen verſchieden ſeyn (24. Lehrſ.). Indirecte kann es auch ſo bewieſen werden. Sollte Jemand ſagen, der Vater ſey der Sohn und der heilige Geiſt; ſo haben ſie nur eine Perſon, und es ſind nicht drei Perſonen gegen den 24. Lehrſatz.

XXIX. Alle Prädicate des göttlichen Weſens kommen den drei Perſonen zu. Denn die drei Perſonen ſind nichts anders als das göttliche Weſen (28. Lehrſ.).

XXX. Die Dreiheit der Perſonen iſt die Einheit der Gottheit. Denn die Trinität ſind die drei Perſonen, welche eine Gottheit ſind.

Das zweite Buch handelt von der Welt, von der Schöpfung der Engel und des Menſchen, und von dem freien Willen. Wir wollen auch aus dieſem die Erklärungen und Lehrſätze anführen.

Gut iſt, was ein nützliches Daſeyn hat. Das Böſe iſt Mangel und Beraubung des Guten. Nützlich iſt, was von einer guten Urſache herkommt. Güte iſt der Wille, daß ein anderer eben das Gute habe, was man ſelbſt hat, und das Wirklichmachen deſſelben ſoviel man kann und ſoll. Gerechtigkeit beſteht darin, die Wohlverdienten zu belohnen, und die Böſen zu beſtrafen, oder nach der Größe ihres Verdienſtes Verdienſt und Strafe vergelten. Gutes verdient derjenige, der ohne Zwang zu eines Andern Ehre oder Vortheil thut, was er nicht verbunden war. Böſes verdient derjenige, der das Schuldige demjenigen, dem er es schuldig

dig iſt, nicht leiſtet, wenn er kann. Demuth ſtellt das Gröſßte dem Kleinſten gleich. Barmherzigkeit erläßt etwas von der ſchuldigen Strafe. Herrlichkeit iſt die Freude, welche aus der Glückſeligkeit der Guten entſpringt. Gnade ertheilet etwas nicht nach Verdienſt, ſondern umſonſt. Genugthuung für die Sünde iſt Etwas, das man ſonſt nicht ſchuldig iſt, zur Ehre deſſen, gegen den man ſündiget, auf eine hinreichende Weiſe thun [149]).

I. Gott iſt das höchſte Gut, weder in ihm, noch von ihm iſt das Böſe. Gott iſt um der Wirkung willen und als Urſache gut (1. Buch 19. S.) und nichts hat ſo ſehr ein nützliches Daſeyn als Gott; nichts iſt daher ſo gut als Gott; alſo iſt er am höchſten gut, alſo das höchſte Gut. Gott iſt ferner allmächtig (1. B. 18. S.). Alſo iſt in ihm kein Unvermögen, kein Mangel, alſo auch

149) Alanus p. 485. Bonum est, quod utiliter habet esse. Malum est defectus et privatio boni. Utile est, quod ex bona causa procedit. Charitas est, quod vult idem bonum alii, quod sibi et efficit, prout potest et debet. Iustitia est, quae bene merentes remunerat, et malos punit, juxta quantitatem meriti meritum vel poenam recompensans. Bene mereri proprie dicitur, qui nulla necessitate compulsus ad alterius honorem vel commodum facit, quod facere non tenetur Male meretur, qui debitum ei, cui debet, non solvit, cum possit. Humilitas est, quae minimis maxima sequat. Misericordia est, quae ex poena debita aliquid relaxat. Gloria est gaudium ex bonorum felicitate proveniens. Gratia est, quae non ex merito, sed gratis aliquid confert. Satisfactio peccati est (in) honorem ejus, contra quem peccatum est, aliquid sufficienter factum alias indebitum.

Digitized by Google

auch kein Mangel eines Guten, also kein Böses. Ferner was von ihm herrührt, kommt von einer guten Ursache. Also ist alles, was von ihm ist, nützlich; also hat es ein nützliches Daseyn; also ist es gut. Also kommt von ihm nichts Böses.

II. Alles und Jedes, es sey Substanz oder Accidenz, ist nothwendig seiner Natur nach gut. Denn Alles ist von Gott, folglich nützlich seinem Seyn nach, also gut. Oder Nichts Böses ist von Gott, Alles ist von Gott; also ist Alles gut.

III. In Gott ist die höchste Güte, Gerechtigkeit, Demuth, Barmherzigkeit. Die Güte, Demuth u. s. w. ist in Gott (1. B. 20. S.), Gott ist aber das höchste Gut, ohne allen Mangel, also ist die Güte und jede Tugend in ihm höchst uneingeschränkt.

IV. Die göttliche Güte mußte Etwas erschaffen, das an der göttlichen Weisheit und Herrlichkeit Theil nimmt, und dieses heißt ein vernünftiger Geist. Zufolge der Güte mußte Gott für ein Anderes eben das Gute wollen und bewirken, was er für sich will. Dieses konnte nicht seyn, wenn nicht etwas Anderes von ihm war, das des Guten Gottes theilhaftig werden konnte. Dieses konnte er bewirken, weil er allmächtig ist. Etwas kann von Gott aber nur durch die Schöpfung seyn (1. B. 12. S.). Es mußte also ein solches Ding erschaffen werden, welches des göttlichen Guten, d. i. der göttlichen Weisheit, Herrlichkeit und übrigen preiswürdigen Eigenschaften theilhaftig wäre.

V. Der vernünftige Geist ist verpflichtet, Gott zu fürchten und ihm zu dienen. Denn nach dem Allgemein-Satze muß das Untere dem Oberen in allem dienen. Da der vernünftige Geist sein Leben, sein Erkennen, sein Vermögen von Gott hat, so muß er sich und alles, was er hat, ohne Unterlaß der Verherrlichung, der Ehre und dem Lobe Gottes weihen.

VI. Die Weltmaschine mit allen ihren mannigfaltigen Schönheiten mußte zum Werkzeuge der Furcht, des Lobes und des Dienstes Gottes geschaffen werden. Die in den Dingen abgespiegelte Macht Gottes dient dem vernünftigen Geiste zum Stoffe, um den allmächtigen Künstler zu bewundern, zu fürchten, ihm in der Regierung und Verwaltung der Welt zu dienen, und in der Erkenntniß aller Dinge seinen Urheber um so vollkommner zu verherrlichen.

VII. Zu mannigfaltigen Dienstarten in der Welt-Maschine mußten viele vernünftige Geister erschaffen werden, die wir Gottes Boten nennen. Zu so vielen Verrichtungen konnte Einer nicht hinreichen; es war schicklich, daß ein so großer Schöpfer eine Menge von Dienern hatte; die unendliche Güte Gottes wollte vielen seine Herrlichkeit verleihen.

VIII. Die freie Willkür, um sich gut oder übel aufzuführen, mußte den Engeln nothwendig der Gerechtigkeit zufolge mitgetheilt werden. Vermöge der Gerechtigkeit muß Gott die Wohlverdienten belohnen, und die Bösen bestrafen. Wären die Engel durch Nothwendigkeit

wendigkeit gebunden, Gott zu leiſten, was ſie ſchuldig ſind, ſo würden ſie kein Verdienſt erwerben; und wenn ſie eine angeborne Nothwendigkeit beſtimmte, wodurch ſie Gott die ſchuldige Ehre nicht erweiſen könnten, ſo wäre das nicht ihnen, ſondern ihrem Urheber zuzurechnen; ſie verdienten keine Schuld, und könnten weder beſtraft noch belohnt werden.

IX. Es iſt zu glauben, daß die Natur der Engel ſtark, fein und mit vielfacher Gnade ausgeſtattet geweſen ſey.

X. Die Engel müſſen, um ſich wohlverdient zu machen, ihre freie Willkür zum Guten anwenden.

XI. Die Engel, welche die Freiheit der Willkür mißbrauchten, mußten unwiderbringlich verdammt werden.

XII. Die Güte und Demuth Gottes erſtrekken ſich über Alles.

XIII. Es mußte auch aus der geringſten Materie etwas hervorgebracht werden, was in ſeiner Natur etwas mit allen Dingen gemein, und an der göttlichen Weisheit und Herrlichkeit Theil hatte; und dieſes nennen wir Menſch. Denn da die Güte Gottes ſich über alles erſtrecket, ſo mußte ſie jedem Dinge, oder einigen, welche mit allen Dingen eine gemeinſchaftliche Natur haben, auch ſeine Herrlichkeit mittheilen. Aber allen durfte er das nicht thun. Denn in den empfindungsloſen Dingen und den Thieren wäre die Herrlichkeit Gottes unnütz verſchwendet. Da aber auch die Demuth Gottes unendlich iſt, ſo daß das Größte dem

Kleinſten gleichgeſtellt wird, ſo wurde jenes Weſen ſchicklich aus der geringſten Materie, das iſt, aus der Erde gebildet. So iſt der aus der Erde gebildete Menſch vernünftig wie die Engel, körperlich wie die lebloſen und lebend wie die beſeelten Weſen, um die höchſte Herrlichkeit zu empfangen.

XIV. Der Menſch mußte eine freie Willkür erhalten (8. Satz).

XV. Alle Gedanken, Reden und menſchlichen Handlungen ſollen auf Gott, als den geſetzlichen Endzweck, ſchuldigermaßen gerichtet ſeyn. Durch die freie Willkür kann es der Menſch, alſo ſoll er es, nach dem 5. Lehrſatz.

XVI. Der wirkſame Wille des Menſchen muß, ſoviel als an ihm iſt, nach Recht und Billigkeit die gehörige Belohnung und Strafe erhalten. Der gute Wille iſt der Belohnung, der böſe der Strafe werth, nach den Erklärungen. Denn wer das, was er Gott ſchuldig iſt, gern thut, verdient bey Gott Gutes, und iſt nach der Erklärung der Gerechtigkeit der Belohnung würdig. Der gute Wille iſt aber derjenige, der bei Gott Gutes verdient, das iſt, der, ſoviel als möglich iſt, Gott zum Ziele hat. Der Grad der Belohnung und Strafe richtet ſich nach dem Grade des guten und böſen Willens.

XVII. Ein beharrlicher guter Wille iſt einer fortdauernden Vergeltung werth.

XVIII. Die Vergeltung der bei Gott Gutes verdienenden iſt nicht Lohn, ſondern Gnade. Denn eigentlich hat nur derjenige Verdienſt, der freiwillig etwas Gutes thut, wozu er

Digitized by Google

er nicht verbunden ist. Aber Gott erweisen wir nichts, wozu wir nicht verpflichtet sind (5. Satz). Unser Verdienst bei Gott ist daher nicht eigentliches Verdienst, sondern Leistung der Schuldigkeit. Lohn findet aber nur statt bei Verdienst oder vorausgegangener Schuld. Wir verdienen aber im eigentlichen Sinne nichts; alles, was uns von Gott gegeben wird, ist daher nicht Lohn, sondern Gnade [150])

XIX. Jedes Wesen, das des Verdienstes und der Schuld fähig ist, muß belohnt oder bestraft werden. Sonst wäre Gott nicht gerecht.

XX. Das Gute, was in Gott ist, wird den Wohlverdienten verliehen (4. u. 10. Satz). Daraus ist einleuchtend, daß Gott selbst sich denselben schenket. Denn es ist kein Gut in Gott, das nicht Gott selbst wäre (1. Buch 25. Satz).

XXI. Die menschliche Schwachheit kann leicht aus dem guten Zustande fallen. Denn der Mensch ist nach dem 13 Satze aus der geringsten Materie, aus einer gebrechlichen, wie die

150) Alanus p. 491. Bene merentium apud Deum retributionem non mercedem sed gratiam esse constat. Bene enim mereri proprie dicitur, qui sponte alicui benefacit, quod facere non debetur. Sed nihil Deo facimus, quod non teneamur facere. — Ergo meritum nostrum apud Deum non est proprie meritum; sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debiti praecedentis. Sed non meremur proprie: ergo quod dabitur a Deo, non erit propria merces, sed gratia.

Digitized by Google

die Erde, gebildet; darum kann er leicht verdorben werden und fallen.

XXII. Ein verunreinigtes Gemüth wünſcht abgewaſchen und gereiniget zu werden.

XXIII. Um böſe Gedanken, Reden, Handlungen zu beſſern, muß man Hülfe und Rath eines Arztes ſuchen.

XXIV. Die körperliche Gebrechlichkeit muß durch Heilmittel unterſtützt werden.

XXV. Eine vielfache Urſache der Krankheit bedarf einer vielfachen Hülfe der Heilkunde.

XXVI. Ein öfterer Fall erfodert eine öftere Hülfe zum Wiederaufſtehen.

XXVII. Damit der Menſch geſünder und ſtärker werde, muß er vielfache Hülfsmittel eifrig brauchen.

XXVIII. Die durch den Mißbrauch verunſtaltete Form des Menſchen bedarf einer Erneuerung. Die Form beſteht in der Vereinigung mehrerer Eigenſchaften. Da der Menſch ſeine Handlungen und die Eigenſchaften des Körpers und Geiſtes nicht auf den Willen Gottes richtet, ſo macht er einen übeln Gebrauch von denſelben. Er mißbraucht alſo ſeine Form und verunſtaltet ſie; daher muß ſie in den gehörigen Zuſtand wieder zurück gebracht und erneuert werden.

XXIX. Wer Schuld verdient bei Gott, der beleidiget Gott. Denn nach dem 15. Satze iſt der Menſch ſchuldig, ſich und alles, was er hat, Gottes Ehre zu weihen. Wenn er dieſes Gott entziehet, ſo verletzt er die Ehre Gottes, und beleidiget Gott.

XXX.

Digitized by Google

XXX. Wer Schuld bei Gott verdienet, muß ins Unendliche mit großer Strafe bestraft werden. Denn wer Böses verdienet beleidiget Gott (XXIX.), und wer Unrecht thut, verdienet eine um so größere Strafe, je größer derjenige ist, den das Unrecht betrifft (5. allgemeine Satz). Nun ist Gott unendlich größer als jedes Ding. Wer also Gott beleidiget, ist ins Unendliche der Strafe werth.

Auf dieselbe Art handelt Alanus in dem dritten Buche von der Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Erlösung des Menschen; in dem vierten von den Sakramenten der Kirche; in dem fünften von der Auferstehung der Todten, welche er darauf gründet, daß der ganze Mensch, nach Seele und Leib, für das Gute und Böse, das er gethan hat, vermöge der göttlichen Gerechtigkeit belohnt und bestraft werden müsse. Dieser Versuch des Alanus zeichnet sich in der Materie und Form aus. Denn was das Erste betrifft, so begreift er nur die wichtigsten Gegenstände des christlichen Glaubens, mit Uebergehung der meisten Fragen und Untersuchungen, welche ein subtiler, durch die Urtheilskraft nicht geregelter Speculationsgeist aufgegeben hatte. In Rücksicht auf die Form aber ist zwar das Streben, die Wahrheiten der christlichen Religion zu beweisen und aus Vernunftgründen abzuleiten, nicht neu; aber doch hatte noch Niemand die strenge, mathematische, oder vielmehr rein logische Methode in dieser Strenge und in diesem Umfange versuchet, weswegen Alanus einem Spinoza, Wolf und Carpov an die Seite gestellt zu werden verdient. Wenn man freilich das ganze Gebäude nach seinen Grundlagen und Fugen prüfet, so beweiset es wenig Haltbarkeit. Es ist zwar von Anfang an alles sehr genau berechnet, um für das zu Beweisende Gründe aufzustellen; aber diese Gründe

selbst

ſelbſt ſind entweder aus dem zu Beweiſenden hergenommen, oder Vorausſetzungen, die ſelbſt noch eine Deduction oder Rechtfertigung verdienen. Die Begriffe ſind nicht genau entwickelt und ſcharf beſtimmt (z. B. der Begriff causa und daher oft mit einander verwechſelt, oder in ihre Expoſition wird nur das Merkmal gelegt, was eben zu einem Beweiſe nothwendig war. Aber deſſen ungeachtet verdient dieſer Verſuch auch blos in Rückſicht auf das Streben nach Gründlichkeit, und weil es eigne Originalität iſt, die wir bei den folgenden Scholaſtikern ſelten finden, da Alanus mehr aus ſich ſelbſt, als aus Ariſtoteles Philoſophie ſchöpfte, wegen ſeines nicht zu verkennenden Beitrags zur analytiſchen Vervollkommnung der Erkenntniß, ſo wie Alanus ſelbſt wegen ſeiner oft hellen Auftritten, über den Menſchen, ſeine Erkenntniß, und die Religion als eine praktiſche Angelegenheit, ſowohl, als wegen ſeiner Gewandtheit in dem Raiſonniren und Disputiren Auszeichnung [151]).

Wohin

151) Bulaeus erzählt T. II. p. 437. aus des Matthäus Bonhomme Commentar über die Parabolen des Alanus: Alanus habe auf dem Lateranenſiſchen Concilium ohne erkannt zu ſeyn, gegen die Waldenſer mit ſolcher ſiegreichen Fertigkeit disputirt, daß Einer von den anweſenden Ketzern geſagt habe: Du biſt der Teufel oder Alanus. Ein Beweis von ſeinem logiſchen Scharfſinne iſt auch die Unterſcheidung der Begriffe alteratio, alteritas, transsubstantiatio. Alteratio dicitur illa mutatio, quae fit secundum varietatem accidentium in eodem subjecto, ut cum subjectum primo sit album, consequenter incipit esse nigrum. — Alteritas vero est illa species mutationis, in qua manente eadem materia non manent substantialia Quae mutatio facta est in Cana Galilaeae, quando mutata est aqua in vinum. — Transsubstantiatio illa est species mutationis, secundum quam mutatur et materia et substantialis forma, sed remanent accidentalia, id est accidentia.

Wohin aber die Fortschritte in der dialektischen Fertigkeit und ihre Anwendung auf die Dogmatik der Kirche endlich führen mußten, läßt sich leicht denken. So leicht als es auf diese Art war, alles, was man wollte, zu beweisen, so leicht mußte es auch scheinen, alles zu bestreiten. Unter den vielen scholastischen Lehrern, die diesen Weg betraten, mochten wohl die meisten es ehrlich meinen, und ihren dialektischen Gründen mehr Kraft zutrauen, als ihnen der Wahrheit nach zukam, weil ihr Gemüth schon vorher durch Autorität oder durch ein Vernunftgefühl für die ganze Reihe von Sätzen gewonnen war. Aber gewiß gab es auch manchen unter denselben, der ehrlich genug war, sich selbst zu gestehen, daß die ganze Beweiskraft nur allein in der dialektischen Kunst liege, und daher darauf verfiel, mit derselben nach Belieben Gebrauch zum Beweisen und Bestreiten zu machen. Auch dürfte es nicht befremdend seyn, wenn bei der überhand nehmenden Demonstrirsucht jede Wahrheit, die sich nicht demonstriren läßt, darum als Irrthum oder Betrug verworfen wird. Ein auffallendes Beispiel davon findet sich in der Geschichte des Simon Tornacensis, der sich durch die erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten in dem Trivium und Quadrivium, besonders aber durch seine große Kunde der Philosophie und Theologie, den größten Beifall und Zulauf als Lehrer zu Paris verschafft hatte, und durch die Subtilität des Geistes die schwierigsten und verwickeltesten Einwürfe eben so leicht erdenken, als auflösen konnte. Aufgeblasen durch den Beifall, den seine Vorlesungen über die Trinität gefunden hatten, gestand er einigen Zuhörern offenherzig, er könne, wenn er bösen Gebrauch von seiner Kunst machen wollte, diese Lehre mit weit stärkeren Gründen

dentis. Bulaeus T. II. p. 438. aus seinem Werke gegen die Waldenser.

den widerlegen [152]). So viel iſt wenigſtens gewiß, daß zu dieſen Zeiten mehrere Theologen das Uebergewicht der Philo-

152) Brucker T. III. p. 829. *Matthaeus Parisiensis.* Et post determinationem accesserunt quidam ipsius familiariores, et ad discendum avidiores, postulantes a magistro, ut eo dictante quaestiones literis commendarent. Dixerunt namque, indignum esse, et jacturam irrestaurabilem; si memoria tantae scientiae periret. Quibus ipse elatus et maior se, sibi ait, oculis sublevatis: O Jesule, Jesule, quantum in hac quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi. Profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus et argumentis scirem illam infirmare, et deprimendo improbare. Er wurde darauf zur Strafe ſtumm und einfältig, ein Spott und Gelächter aller Leute. Er konnte hernach kaum in zwei Jahren wieder leſen lernen. Matthäus erzählt dieſes, wie er verſichert, nach dem Bericht eines Augenzeugen, des Nicolaus de Fulq, nachmaligen Biſchofs in England. Neuere Schriftſteller, wie Oudin und Brucker, erklären dieſes für eine Erdichtung des Neides und Verfolgungsgeiſtes der Bettelmönche. Sie ſtützen ſich darauf, daß nur noch ein einziger Schriftſteller die Sache erzähle, während alle übrige davon ſchweigen, und nur erwähnen, daß er der Ketzerei verdächtig worden ſey. Dazu kommt noch, daß der zweite Zeuge, Thomas Cantapratanus *de Apibus* l. II. c. 48. die Sache mit ganz abweichenden Umſtänden erzählet: Magister Simon de Tornaco in theologia regebat, et erat excellens ille suo tempore; sed contra decentiam talis officit supra modum incontinens et superbus. Hic cum super omnes doctores civitatis auditores haberet, et in schola coram omnibus de humilitate altissima doctrinae Christi quaestionem disputatione praehabita determinaret, in fine tandem datus in reprobum sensum, in execranda contra Christum blasphemiae verba prorupit: Tres sunt, inquit, qui mundum factis suis et dogmatibus subiugarunt, Moises, Jesus et Mahometus:

Philoſophie über die Theologie mit Bedauern wahrnahmen, und das entgegengeſetzte Verhältniß, das ſie wünſchten, durch den Gedanken ausdrückten: Die Theologie iſt die Gebieterin, die Philoſophie mit allen Künſten und Wiſſenſchaften nur Magd, beſtimmt der Theologie zu dienen [153]). Dieſes

metus: Moſes primo Judaicum populum infatuavit, ſecundo Jesus Chriſtus a ſuo nomine Chriſtianos, tertio gentilem populum Mahometus. Nec mora, eversis oculis, pro humana voce magitum emisit et epilepsia statim elisus in terram, die tertio ejusdem morbi vindictam accepit. Plaga ergo insanabili percussit eum omnipotens, et omni scientia usque ad prima literarum elementa privavit. Et graviori quidem in anima cum hac plaga percussus est, cum usque in diem mortis suae quasi mutus comparatus est iumentis insipientibus, et in luxuriae foeditate permansit. Beide erzählen von einer Krankheit des Simon, die Strafe ſeines Stolzes und Frevels geweſen ſeyn ſoll; beide erzählen dieſen Frevel auf verſchiedene Art. Es iſt aber wohl möglich, daß beide ein wahres, nur, wie man leicht denken kann, etwas entſtelltes Factum berichten. Beide Facta können gar wohl mit einander beſtehen, da ſie beide aus Stolz, Dünkel und aus einem durchdringenden, aber einſeitigen Verſtande ſich ſehr wohl erklären laſſen. Darin ſtimmen aber alle Schriftſteller überein, daß Simon auf ſeine philoſophiſchen Einſichten ſehr ſtolz war.

153) Odo, Kanzler der Univerſität Paris und hernach Biſchof zu Tusculum, ſagt in einer ſeiner Reden (Boulay T. III. p. 9): Et nota, quod cibo, quem tulerunt filii Israel de Egypto, 30 diebus usi sunt, manna 40 annis, ad notandum, quod in scientiis Philosophorum modicum debemus morari, in Theologia omnibus diebus. Sed moderni totum tempus in seculari scientia expendunt, parum vel nihil de scientia Dei curantes. — Quidam semper stant in ostio, et in domo theologiae nunquam intrant. Sed turpe est, ut Macab. 2. in prooemio effluere,

in

ses konnte nicht Statt finden, wenn philosophische Theologen die Gränzen, welche die Hierarchie setzen wollte, überschritten, und durch die Anwendung der Philosophie Dogmen der Kirche, anstatt sie fester zu begründen, wie sie nach dem Willen der Kirche thun sollten, erschüttert, oder gar Irrlehren, wie man wähnte, aus der Philosophie ausgeklügelt hätten. So wurde gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts von vielen gelehrten Männern die Auferstehung der Todten bezweifelt, wie Rigord berichtet [154]). Noch bestimmter tritt dieses Resultat in der Geschichte der Waldenser und mehrerer andern Sekten, mit deren Vertilgung oder Verdrängung der orthodoxe Eifer und die Ketzermacherei der damaligen Zeiten volle Beschäftigung fand, besonders aber auch in der Geschichte des Amalrichs und Davids von Dinanto und ihrer Anhänger hervor. So dunkel die Geschichte dieser Ketzer ist, weil von ihnen keine schriftlichen Denkmäler vorhanden sind, und die zur Ketzermacherei geneigten Zeitgenossen, so wie die meistentheils von Parteilichkeit bestochenen spätern Schriftsteller nur die schwarze Seite herausheben, was zu ihrer Entschuldigung oder gar zu ihrem Lobe gereicht, mit Stillschweigen übergehen, ja selbst nicht einmal sich viel Mühe geben, die Beschuldigungen genau zu erforschen und zu bestimmen, so drängt sich uns doch von allen Seiten das Resultat auf, daß diese Männer ein Opfer ihres freieren Denkens in der Religion waren.

Amalricus war aus Bena, einem Orte in dem Kirchsprengel von Chartres, gebürtig, in der Logik und den

in historia succingi. Prooemium dico artes; historiam, sacram scripturam. Artes sunt quasi ancillae; Theologia domina. Sic plerique adulterantur cum suis ancillis, de domina parum curantes, sed contra praesumentes supra vires.

154) Boulay T. II. p. 512. 513.

den ſieben freien Künſten wohl bewandert. Nachdem er in denſelben Vorleſungen gehalten hatte, trat er als Lehrer der Theologie auf, in welcher er aber immer beſondere Meinungen für ſich zu haben, und eine eigne Methode zu forſchen und zu lehren anzuwenden ſuchte [155]). Daher kam er auf die Behauptung, derentwegen er im Jahre 1204 als Ketzer bei dem Papſte verklagt, und zum Widerrufen genöthiget wurde: jeder Chriſt müſſe glauben, er ſey ein Glied Chriſti, und könne ohne das nicht ſelig werden, und daß dieſes zu glauben, eben ſo nothwendig ſey, als daß Chriſtus geboren und geſtorben ſey. Rigord ſetzt hinzu, er habe nur mit dem Munde widerrufen, im Herzen ſey er aber immer feſt bei jener Meinung geblieben, und vor Verdruß bald darauf geſtorben. Aber nach ſeinem Tode verfolgte ihn ein weit härteres Schickſal. Denn bald nach ſeinem Tode, im Jahre 1209, wurden durch eine Kriegsliſt der Hierarchie mehrere angeſehene Prieſter und andere Männer in Paris als Ketzer entdeckt, eingezogen, und größtentheils verbrannt, weil ſie glaubten und lehrten: die drei Perſonen hätten zu verſchiedenen Zeiten nach einander die Welt beherrſcht; die Herrſchaft des Vaters habe unter dem Moſaiſchen Geſetze gedauert; darauf ſey Chriſtus gekommen, und habe jenes Geſetz abgeſchafft; ſein Reich gehe jetzt zu Ende,

155) Rigordus *Historia de vita Philippi Augusti* (Bulaeus T. III. p. 25.) Fuit igitur in eadem sacra facultate studens quidam Clericus Amalricus nomine de territorio Carnotensi, villa quae Bena dicitur, oriundus. Qui cum in arte logica peritus esset, et scholas de arte illa et de aliis artibus liberalibus diu rexisset, transtulit se ad sacram paginam excolendam. Semper tamen suum per se modum docendi et discendi habuit, et opinionem privatam et judicium quasi sectum et ab aliis separatum.

Ende, weil die Zeit des heiligen Geiſtes gekommen ſey; wer den heilgen Geiſt habe, und begehrte Hurerei oder ſonſt etwas Verbotenes, der thue keine Sünde, weil der Geiſt, der Gott iſt, in ihm iſt; dieſer wirke Alles in Allem; jeder von ihnen ſey Chriſtus und der heilige Geiſt; Gott ſey nicht gerecht, ſondern nur gütig, und beſtrafe keine Sünde; der Leib Chriſti ſey nicht mehr in dem Brote des Altars als in jedem andern Brote oder in jeder andern Sache. Gott habe durch den Ovidius eben ſo gut geredet, als durch den Auguſtinus; es gebe keine Auferſtehung, keinen Himmel und keine Hölle, ſondern wer, wie ſie, eine richtige Erkenntniß Gottes in ſich habe, der habe in ſich den Himmel, wer aber eine Todſünde begangen habe, der trage in ſich die Hölle, wie einen faulen Zahn in dem Munde; den Heiligen Altäre zu errichten, und vor ihren Bildniſſen zu räuchern, ſey Abgötterey. Sie verſpotteten diejenigen, welche die Gebeine der Märtirer küßten [156]). Dieſe Meinungen waren, nach

156) Bulaeus T. III. p. 48. aus Hugo dem Fortſetzer des Chronicon Autissiodorense, aus Rigordus und aus Caesarii Heisterbachensis exemplorum memorabilium l. V. c. 22, der die Sache am ausführlichſten erzählt, und ſich vielleicht am wenigſten von der Wahrheit entfernt. Dicebant, ſagt der letzte, der auch die Verketzerten namentlich anführet, non aliter corpus Christi esse in pane altaris, quam in alio pane et in qualibet re. Sicque Deum locatum fuisse in Ovidio, sicut in Augustino. Negabant resurrectionem corporum, dicentes, nihil esse Paradisum neque Infernum, sed, qui haberet cognitionem Dei in se quam ipsi habebant, habere in se Paradisum, qui vero mortale peccatum, habere Infernum, sicut dentem putridum in ore. Altaria sanctis statui et sacras imagines thurificari, idololatriam esse dicebant. Eos, qui ossa Martyrum deosculabantur, subsannabant. Maximam etiam blasphemiam ausi sunt dicere in Spiritum S., a quo omnia munditia

nach dem Berichte der Hiſtoriker jener Zeit, alle aus den Lehren des Amalricus entſproſſen, und darum wurde er auch noch nach dem Tode in den Bann gethan, ſein Leichnam auf dem Kirchhofe ausgegraben, und auf dem freien Felde eingeſcharrt. Es iſt kein Wunder, wenn dieſes Gemiſch von Meinungen, die theils ſchon früher von Heterodoxen waren gelehrt worden, die Gemüther der Geiſtlichkeit aufbrachte, da ſie auf nichts geringeres als einen Umſturz des beſtehenden Kirchenglaubens und alles deſſen, was mit demſelben in Verbindung ſteht, hinzuzielen ſchienen. So empörend auch manche dieſer Behauptungen ſind, wenn ſie anders nicht verdreht und entſtellt worden; ſo wird man doch in denſelben auch nicht die Keime oder die Reſultate eines freieren

ditia est et sanctitas. Si aliquis est in Spiritu S., aiebant, et faciat fornificationem aut aliqua alia pollutione polluatur, non est ei peccatum, quia ille spiritus, qui est Deus, est in eo. Ille operatur omnia in omnibus. Unde concedebant, quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus sanctus. Rigordus berichtet außer dem noch Folgendes: In hoc ergo tempore, (wo der heilige Geiſt regiere) dicebant, testamenti novi sacramenta finem habere et tempus S. Spiritus incepisse; quo dicebant, confessionem, baptismum, eucharistiam et alia, sine quibus salus haberi non potest, locum de cetero non habere, sed unumquemque tantum per gratiam Spiritus S. interius sine actu aliquo exteriori inspiratam saluari posse. Charitatis virtutem sic ampliabant, ut id, quod alias peccatum esset, si in virtute charitatis fieret, dicerent, jam non esse peccatum. Unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in charitatis nomine committebant mulieribus, cum quibus peccabant, et simplicibus, quos decipiebant, impunitatem peccati promittentes, Dominum tantummodo bonum et non justum praedicantes.

Digitized by Google

ren Denkens, eines von blindem Nachbeten ſich entfernenden Selbſtforſchens verkennen. Auch die Spuren von dem Pantheismus, der in den folgenden Zeiten dem Amalrich einſtimmig ſchuld gegeben wird, ſind ſo deutlich, daß ſie ſich nicht abläugnen laſſen; aber viel beſtimmter treten ſie in ſpäteren Schriftſtellern hervor ohne daß man ſiehet, aus welcher andern Quelle ſie geſchöpft ſeyn könnten, als aus den Ausſagen der Verklagten und Verurtheilten, da man von Schriften des Amalricus nichts lieſet. Amalricus ſoll nämlich behauptet haben: Alles iſt Gott, und Gott iſt Alles. Der Schöpfer und die Schöpfung iſt ein und daſſelbe Weſen. Gott iſt das Weſen aller Geſchöpfe. Abraham hat kein anderes Weſen als Iſaac; ſondern in beiden iſt daſſelbe, identiſche Weſen. Alles iſt daher Eins, und Gott iſt Alles. Die Ideen erſchaffen und werden erſchaffen. Gott iſt das Ende aller Dinge, weil ſie alle in Gott zurückkehren, in ihm ruhen, und als ein und daſſelbe unveränderliche Individuum fortdauern werden [157]). Allein es iſt noch problematiſch, ob Amalrich ſich ſo beſtimmt über dieſen

157) So führet Gerſon in ſeinem Tractat *de concordia Metaphyſicae cum Logica.* P. IV. aus dem Odo Tusculanus und Oſtienſis Amalricus Behauptungen an. Omnia ſunt Deus: Deus et omnia. Creator et creatura idem. Ideae creant et creantur. Deus ideo dicitur finis omnium, quod omnia reversura ſunt in ipsum ut in Deo immutabiliter conquieſcant, et unum individuum atque incommutabile permanebunt. Et ſicut alterius naturae non eſt Abraham, alterius Iſaac, ſed unius atque ejusdem: ſic dixit omnia eſſe unum et omnia eſſe Deum. Dixit enim, Deum eſſe eſſentiam omnium creaturarum.

Digitized by Google

dieſen Pantheismus erklärt habe. Denn dieſe angeführten Sätze ſind offenbar dieſelben Behauptungen, welche ſich in des Scotus Erigena Buche von der Eintheilung der Natur finden, und einer der angeführten Zeugen gibt ſie ſelbſt für nichts anderes aus [158]). Was die Quelle betrifft, woraus Amalrich nebſt ſeinen Anhängern dieſe Vorſtellungen genommen haben, und worüber Jacob Thomaſius und Brucker ſo weitläufige Unterſuchungen angeſtellt haben, ſo iſt die Sache zu klar, als daß ſie einer Unterſuchung bedarf. Sie ſind eben ſo wenig aus der Platoniſchen, als aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſondern unmittelbar aus dem Scotus Erigena geſchöpft. Dafür ſpricht nicht allein das Zeugniß des Heinrich Oſtienſis, ſondern auch eine Bulle des Papſts Hono-

158) Henricus Ostiensis oder Hostiensis *ad l. I. Decretalium de trinitate*, den Gerſon citirt, ſagt: Impii Amalrici dogma istud colligitur in libro Magistri Ioannis Scoti, qui dicitur: Periphysica i. e. de Natura. Quem secutus est iste Amalricus, de quo hic loquitur. Sed et dictus Ioannes in eodem libro auctoritates cuiusdam Graeci nomine Maximi introduxit. In quo libro, qui et per Magistros damnatus fuit Parisiis, multae haereses continentur. Primus et summus error est, quod omnia sunt Deus. Unde dicit: motum Deo dare non possum; et sequitur, cum in ipso sint omnia, et cum ipse sit omnia. Et alibi in eodem libro dicit: non facile posse negari, creaturam et creatorem idem esse. — Secundus est, quod primordiales causae, quae vocantur ideae i. e. forma seu exemplar, creant et creantur. — Tertius est, quod post consummationem seculi erit adunatio sexuum, siue non erit distinctio sexus, quam adunationem in Christo asserit incepisse. Iac. Thomasii *origines hist. philosophicae et ecclesiasticae* p. 113.

Honorius III. vom Jahre 1225 [159]). Es erhellet daraus, daß Scotus Buch von der Natur damals bei vielen eine Lieblingslectüre war, welches auch aus der damals weit verbreiteten Stimmung zum Mysticismus und zur religiösen Schwärmerei sich erklären läßt. Der Keim lag freilich ursprünglich in der Neuplatonischen Philosophie; er war aber schon längst in die kirchliche Dogmatik, hauptsächlich durch Augustinus, übergegangen, und mehrere Werke der angesehensten Theologen enthielten Behauptungen, aus welchen die Lehre: Gott ist Alles, und Alles ist Gott, consequent gefolgert werden konnte. Wenn man mit Richard von S. Victor lehrte, daß Gott der gute Geist sey, der in allen Dingen sey und wirke, daß selbst die Natur nichts anders als die zuvorkommende Gnade sey [160]); so lag darin dieselbe Lehre verborgen, welche auch Alanus (1. Buch 21. Satz) schon deutlicher entwickelte, wenn er sagte: Alles ist in Gott, und Gott ist in Allem. Es war nur ein leichter Schritt von diesem Gedanken zu dem: Alles ist Gott, und Gott ist Alles.

Ein Schüler des Amalrich war auch David von Dinanto, der dieselbe Idee des Amalrich hatte, aber sie nur anders ausdrückte. Er soll nämlich behauptet haben: Gott ist die erste Materie, oder Alles ist

159) Der Bischof von Paris, heißt es, habe ihm angezeigt, inventum esse quendam librum, qui periphysis tituletur, tot scatentem vermibus haereticae pravitatis, ut in provinciali Senonensis Archiepiscopus concilio iusto Dei iudicio eum reprobaverit; hunc autem librum claustrales nonnullos et scholasticos viros studiose legere.

160) Auch findet man dieselbe Idee bei dem sonst so nüchternen Johannes von Salisbury Polycraticus l. V. c. 3.

iſt Eins der Materie nach. Er theilte alle Dinge in drei Klaſſen: Körper, Seelen, ewige immaterielle Subſtanzen oder Geiſter; das erſte untheilbare Princip, aus welchem die Körper beſtehen, iſt die Hyle oder Materie, das untheilbare Princip der Seelen iſt νους, der Geiſter Gott. Dieſe drei Principe ſind identiſch, und daher alle Dinge dem Weſen nach Eins. Denn ſollte Gott, νους und die erſte Materie nicht identiſch ſeyn, ſo müßten ſie verſchieden ſeyn, wären ſie verſchieden, ſo müßten ſie ſich durch Merkmale unterſcheiden. Was ſich aber durch Merkmale von Einander unterſcheidet, iſt nicht einfach, ſondern zuſammengeſetzt. Gott und die erſte Materie ſind aber höchſt einfach, alſo können ſie ſich nicht unterſcheiden, folglich müſſen ſie identiſch Eins und daſſelbe ſeyn. So ſtellt wenigſtens Albert der Große und Thomas von Aquino Davids Raiſonnement dar [161]). Albert ſuchet

161) Thomas Aquinus *in quatuor libros sentent.* in 2. Dist. 17. Qu. 1. Art. 1. Quorundam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum. Ponebant enim, omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dicit; et illos etiam antiquos Philosophos sequuti sunt quidam moderni, ut David de Dinando. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit Yle (hoc est materiam). Primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit Noym, vel mentem. Primum autem indivisibile in substantiis aeternis, dixit Deum: et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur, esse omnia per essentiam unum. Alberti Summa Theologiae I. P. Tract. IV. Qu. 20. (Oper. T. XVII. p. 76.) Alexander etiam in quodam libello, fecit de principio incorporeae et corporeae

die Quelle deſſelben in dem Pantheismus eines Epikuräers Alexander, den Niemand kennt. Es iſt aber nicht noth-

substantiae, quem secutus est David de Dinando in libro, quem scripsit de tomis, hoc est, de divisionibus, dicit, Deum esse principium materiale omnium. Quod probat sic: quia nois, hoc est substantia mentalis, primum formabile est in omnem substantiam incorpoream. Primum autem formabile in res alicuius generis, primum materiale est ad illa: materia autem possibilis ad tres dimensiones, primum formabile est in omnes corporales substantias: ergo est primum materiale ad illas. Quaero ergo: Si nois et materia prima differunt, an non? Si differunt: sub aliquo communi, a quo illa differentia egreditur, differunt, et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plures, materia est, vel ad minus principium materiale: propter quod in novo primae philosophiae dicit Philosophus, quod quaecunque sunt in genere uno, eorum est materia una. Si ergo dicatur una materia esse materiae primae et nois, erit primae materiae materia, et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod nois et materia prima sunt idem. Similiter Deus et materia prima et nois aut differunt, aut non. Si differunt, oportet quod sub aliquo communi, a quo differentiae illae exeunt, differant: et sequitur ex hoc, quod illud commune genus sit ad illa et quod hoc genus materialis principii sit notitia ad illa, et quod primorum materialium sit materia, quod inconveniens est, sicut prius habitum est. Et ex hoc videtur relinqui, quod Deus et nois et materia prima idem sunt secundum id quod sunt: quia quaecunque sunt, et nulla differentia differunt, eadem sunt: Deus autem et nois et materia prima nulla differentia differunt, ut iam probatum est; ergo eadem sunt, dicente Aristotele in 9 topicorum: quod idem est, a quo non differunt differentia: et sic videtur, quod Deus sit materia omnium.

Digitized by Google

nothwendig, ſo weit zurück zu gehen. Die für den Verſtand unbegreifliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts, wie Jac. Thomaſius ſcharfſinnig auseinander ſetzt, oder noch beſſer, die bloße Dialektik, welche die Abſtraction in dem Begriffe der Materie ſo weit getrieben hatte, daß alle Quantitäts- und Qualitätsunterſchiede aufgehoben waren, und weil ſie Begriffe mit Objecten verwechſelte, in dem Begriffe Gottes die Unterſcheidung der Merkmale für eine Zuſammenſetzung des Weſens hielt, und darum Gott und die Materie, da der Begriff von beiden einfach iſt, für ein und daſſelbe identiſche Weſen erklärte, macht die Entſtehungsart dieſer Vorſtellungsart begreiflich genug, wenn auch nicht Amalrich mit der Behauptung, daß Gott Alles, und Alles Gott iſt, vorausgegangen wäre. Hier entſteht nur noch die Frage, aus welchen Quellen Albert und Thomas geſchöpft haben? David hatte Bücher geſchrieben; ſie wurden aber 1207 mit einigen andern verbrannt. Dieſe Bücher werden von den Meiſten unbeſtimmt genug Quaternuli Magistri David [162a]), von Albert beſtimmter Tomi de divisionibus genannt. Dieſes letzte ſcheint der Wahrheit am nächſten zu kommen. Es war, wo nicht ſelbſt das bekannte Buch des Scotus, doch demſelben nachgebildet. Er ſelbſt war durch die Flucht dem Scheiterhaufen entgangen, ohne daß man weiß, wohin er gekommen iſt. Indeſſen konnten ſich allerdings einige Notizen von ihm und ſeinen Büchern erhalten haben.

Dieſe

162a) In den Decreten der Pariſer Synode 1210 (bei Marſene *Thesaurus novus Anecdotorum* T. IV. und d'Argentré *Collectio iudiciorum de novis erroribus Paris* 1728. T. I. p. 129.) heißt es: Quaternuli Magistri David de Dinant, intra Natale, Episcopo Parisiensi afferantur et comburantur; nec libri Aristotelis de naturali Philosophia, nec Commenta legantur Parisius publice vel secreto.

Digitized by Google

Diese Verketzerungsgeschichte des Amalrich und Davids konnte leicht für die Erweckung eines umfassenderen und gründlicheren Studiums der Philosophie nachtheilig werden. Denn indem die antirationalistische Partei augenscheinlich triumphirte, konnte sie alles Philosophiren, als die Quelle aller Ketzereien, verhaßt machen, und dadurch entweder den philosophischen Geist unterdrücken, oder ihn doch von dem Gebiete der Religion, und damit von der Sphäre der realen Gegenstände größtentheils ausschließen. Diese Folgen traten indessen nicht ein. Es war nur eine momentane Erschütterung, nach welcher Alles wieder in das gewöhnliche Geleis zurückkehrte. Denn eines Theils hatte sich die Dialektik, als das einzige philosophische Studium, von dem Stamme der theologischen Gelehrsamkeit losgetrennt, und feste Wurzel gefaßt, und anderen Theils war das Philosophiren über Gegenstände der Religion durch das Beispiel mehrerer geachteter Männer, die zugleich in dem Rufe der Rechtgläubigkeit standen, vor einer völligen Unterdrückung gesichert.

Indessen muß man doch gestehen, daß, wenn auch dem Amalrich und David Unrecht geschehen seyn sollte, was zwar leicht möglich ist, aber doch nicht hinreichend bewiesen werden kann, doch die Kirchenlehrer auch oft genug Ursache hatten, den Anmaßungen und dem frechen Dünkel der Dialektiker sich entgegen zu setzen, welche, stolz auf ihr eingebildetes Wissen, oder aus bloßem Muthwillen, Sätze bestritten, oder Ueberzeugungen zernichteten, die für fromme Seelen ein heiliges Ansehen hatten. In ihren Augen mußte daher die Dialektik oder die Philosophie als etwas Unheiliges und Profanes, Verächtliches und Nichtswürdiges erscheinen, weil sie darauf auszugehen schien, nur das zu vernichten, was dem Menschen heilig und ehrwürdig ist. Und ganz

Unrecht

Unrecht hatten sie nicht, daß sie so dachten, wenn man auf den grösseren Theil derer sieht, welche sich mit dem Unterrichte in den Schulen der Dialektik oder Philosophie abgaben. Wir wollen daher hier außer den allgemeinen Bemerkungen, die wir oben in der Einleitung gegeben haben, noch Einiges beifügen, was sich auf den Zustand der Philosophie überhaupt bezieht. Wir werden uns dabei um so kürzer fassen können, da sich hauptsächlich alles auf Dialektik beziehet, die zwar in vielen Schulen mit großem Geräusch vorgetragen wurde, aber nach Form und Inhalt uns wenig bekannt ist, wenn man die wenigen Bemerkungen abrechnet, die Johann von Salisbury hier und da eingestreuet hat, weil sie selten über die Schranken der Schulen in das wirkliche Leben eingriff, und selten etwas anderes als Vorübung des Geistes war, die man sich zum Behuf des andern Wissens, auch wohl um sie einst zu vergessen, erwarb.

Die Dialektik wurde in diesem ganzen Zeitraume mit großem Eifer getrieben; aber einseitig geschätzt und beurtheilt. Die Meisten überschätzten sie über ihren wahren Werth, und Einige verachteten sie über die Gebür. Johannes erwähnt der Schule eines Gewissen, den er mit dem verkappten Namen Cornificius bezeichnet, welche neben der Schuldialektik jede andere wissenschaftliche Kenntniß, das Studium der Alten, die Cultur der Sprache und das Studium eines richtigen und ästhetischen Ausdrucks der Gedanken verachteten, und das non plus ultra erreicht zu haben glaubten, wenn sie in den Formen der Kunst mit Fertigkeit Schlüsse machen, Fragen aufwerfen und auflösen, und dadurch über alles ohne Einsicht kunstmäßig sprechen und disputiren konnten [163]). Aristo-

163) Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus* I. II. c. 6. Clamant ad omnes invicem, occupet ad extremum

Ariſtoteles war jetzt ſchon zu einem ſolchen ausſchließenden Anſehen gekommen, daß er vorzugsweiſe der Philoſoph hieß [164]). Daher war auch die Dialektik im Grunde die Ariſtoteliſche, und beſtand hauptſächlich aus den Regeln der Definition, der Eintheilung und Schlüſſe [165]). Ueber die letzten wurden nur wenige Regeln gegeben. Ariſtoteles Logik machte in dieſem Inbegriff von Regeln die Grundlage aus; man verband mit derſelben die Zuſätze und Erläuterungen der Neueren, aber immer mußte das Ganze den Namen von Ariſtoteles führen, weil ihm ſonſt Werth und Gewicht gefehlt hätte. Es wurde alſo in dieſer Periode ſchon der Grund zu dem groſſen Anſehen gelegt, welches Ariſtoteles in der Folge erhielt. Man fühlte wohl, daß Ariſtoteles Logik ſelbſt, ob

mum scabies, et qui non accedit ad Logicam, continuis et perennibus versetur in sordibus.

164) Iohannes *Polycraticus* L. VII. c. 6. Tractavit quidem omnes philosophiae partes, et praecepta dedit in singulas, sed prae ceteris sic rationalem redegit in ius suum, ut a possessione illius videatur omnes alios exclusisse. Ita tamen in aliis viguit, ut commune nomen omnium philosophorum autonomastice, id est excellenter, sibi proprium meruerit.

165) Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus* L. II. c. 6. Docet me paucis, quidquid voluero, definire; iubet enim, ut ei, de quo agitur, genus praemittam, eique aggregem differentias substantiales donec ad convertentiam propositi coaequentur. — Restat tertia quidem necessaria, si haberetur, et longe verbosior, ut doceretur ars scilicet colligendi, quae ad adversarium convincendum proficit, vel in philosophia ad veritatem demonstrandam, quidquid sentient auditores. Eius itaque proponuntur pauca praecepta, quae ego, compendii gratia, paucioribus disseram.

Digitized by Google

ob ſie gleich andern vorzuziehen war, doch nicht in allen Punkten Befriedigung gewährte. Es fehlte zwar auch nicht an Denkern, die im Stande geweſen wären, für die Bedürfniſſe ihrer Zeit zweckmäßige Lehrbücher der Logik zu verfertigen; allein ſie durften es nicht wagen, weil ſie ohne die Empfehlung des Ariſtoteliſchen Namens kein Glück würden gemacht haben. Johann beruft ſich auf die mündliche Aeußerung ſeines Lehrers Abälard [166]).

So regte ſich hier ein Streben nach Vervollkommnung, das aber nicht immer von dem Geiſte der Wiſſenſchaftlichkeit eingegeben, und durch Grundſätze geleitet wurde, ſondern mehr das Werk des Fleißes und des Sammelns war. Daher hielt man ſich bei Porphyrius Einleitung, oder auch bei Ariſtoteles Abhandlung von den Kategorieen, am längſten auf, und brachte alles, was ſonſt in Büchern gefunden werden konnte, hinein, als wenn die Einleitung, die nur in den Vorhof der Wiſſenſchaft einführen ſollte, die Wiſſenſchaft

166) Iohannes Sarisberiensis *Metalogicus*. L. III. c. 4. p. 855. Dixisse recolo Peripateticum Palatinum, quod verum arbitror, quia facile esset, aliquem nostri temporis librum de hac arte (von den Sätzen) componere, qui nullo antiquorum, quod ad conceptionem veri vel elegantiam verbi, esset inferior: sed ut auctoritas favorem sortiretur, aut impossibile aut difficillimum. Er ſetzt noch die feine Bemerkung hinzu: die Neueren wären darum nicht etwa mehr von der Natur begünſtigt, oder größere Genies, ſondern weil ſie, wie Bernardus Carnotensis bemerkte, als Zwerge auf den Schultern von Rieſen ſtehen, und darum weiter ſehen, und was die Aelteren mit Schweis und Anſtrengung zu Stande gebracht haben, weil ſie nach ihnen leben, leichter und in kürzerer Zeit ſich zu eigen machen können.

Digitized by Google

ſchaft ſelbſt wäre [167]). Mehrere von den beſſeren Köpfen ſahen dieſes wohl ein, und wünſchten die Logik ſo einfach und verſtändlich vorzutragen, als ſie mit Nutzen vorgetragen werden mußte; allein die Gewohnheit, der Schlendrian und das Vorurtheil nöthigte ſie, wenn ſie Zuhörer haben wollten, auf dem gewöhnlichen Wege fortzugehen [168]).

Die Anhäufung der Sachen führte einige auf den Verſuch, das Behalten derſelben dem Verſtande durch Vereinfachung zu erleichtern. Ein lobenswürdiger Gedanke, wenn er recht ausgeführt, und nicht ſo ausgeführt worden wäre, daß ein bloßer Mechanismus in dem

167) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 16. Sed quia ad hunc elementarem librum magis elementarem quodammodo scripsit Porphyrius, eum ante Aristotelem esse credidit antiquitas praelegendum. Recte quidem, si recte doceatur: id est, ut tenebras non inducat erudiendis, nec consumat aetatem. Indignum enim est, si in quinque voculis addiscendis quis vitam terat, ut ei desit spatium procedendi ad illa, quorum gratia debuerunt haec procedere. Itaque inscriptioni derogant, qui sic versantur in hoc, ut locum principalibus non relinquant, quibus ignotis, non est, quod introducentis operae gratia debeatur. L. III. c. 3. Sed plane magis dedocent quam erudiunt, qui in hoc libello legunt universa, et eum brevitate sua contentum esse non sinunt. Quicquid alicubi dici potest, hic congerunt, quibus gravior esse videtur confessio, quam ignorantia veri.

168) Iohannes *Metalogicus*. L. III. c. 3. Deridebat eos noster ille Anglus Peripateticus Adam, cujus vestigia sequuntur multi, sed pauci praepediente invidia profitentur, dicebatque, se aut nullum aut auditores paucissimos habiturum, si ea simplicitate sermonum et facilitate sententiarum dialecticam traderet, qua ipsum doceri expediret.

Digitized by Google

dem Denken begünstiget würde. Dahin scheint eine Art von Denk-Menschen des Wilhelm von Soissons zu gehören, von welcher Johann eine viel zu kurze und unbestimmte Nachricht gibt, als daß man ein bestimmtes Urtheil darüber fällen könnte [169]. Eine Folge und Beförderung desselben Mechanismus war auch eine Aenderung in dem Lehrvortrage, welche gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts vorging. Anstatt der freien Vorträge, die bisher gewöhnlich gewesen waren, fing man nunmehr an, die vorzutragenden Sätze zu dictiren. Solche Dictaten existiren noch handschriftlich in den Bibliotheken Englands [170].

Nach diesen Bemerkungen kann man sich leicht vorstellen, wie unphilosophisch und unzweckmäßig gewöhnlich der Vortrag der Logik war; wie man mit der größten Einseitigkeit an dem Alten und Gewöhnlichen hing, und nur darauf bedacht war, den Kopf mit einer Menge Regeln und Formen anzufüllen, die nur zum künftigen Vergessen dienen konnten; wie man mit denselben in Dis-

169) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 10. Interim Willermum Suessionensem, qui ad expugnandam, ut ajunt sui, logicae vetustatem et consequentias inopinabiles construendas et antiquorum sententias diruendas, machinam postmodum fecit, prima Logices docui elementa, et tandem jam dicto praeceptori apposui. Ibi forte didicit, idem esse ex contradictione, cum Aristoteles obloquatur, quia idem cum sit et non sit, non necesse est idem esse. Et item cum aliquid sit, non necesse est idem esse et non esse. Nihil enim ex contradictione evenit et contradictionem impossibile est ex aliquo evenire. Unde nec amici machina impellente urgeri potui, ut credam, ex uno impossibili omnia impossibilia provenire.

170) *Histoire literaire de France*. T. VIII. p. 72.

Disputationen auf eine höchſt langweilige Weiſe Wortgezänke unterhielt, die allenfalls den Streitern nur bei Nichtkennern einen Schein von Ruhm zuwege bringen konnten [171]). Und doch hatten die Jünglinge damals ſo viel Geduld und Beharrlichkeit, daß ſie zwölf bis zwanzig Jahre in dieſen dialektiſchen Irrgängen zubrachten, ohne einen Schritt weiter zu kommen, als an die Schwelle des Vorhofs. Einige machten alsdann die leere Kunſt, die ſie gelernt hatten, wieder zum Gegenſtande des Lehrens. Einige, die endlich Ekel vor der nichtswürdigen Beſchäftigung bekamen, traten entweder in den Mönchsſtand, oder legten ſich auf die ausübende Heilkunſt, oder ſuchten in der Gunſt der Großen und in der Jagd nach Reichthümern etwas Reales zu finden, womit ſie bisher in ihrem philoſophiſchen Curſus nur geäfft worden waren [172]). Und dieſes war eine Folge von der verkehrten Anſicht von dem, was Philoſophie iſt und ſeyn ſoll, daß

171) Iohannes *Metalogicus*. L. I. c. 3. Inconveniens prorsus erat oratio, in qua haec verba, conveniens et inconveniens, argumentum et ratio non perstrepebat multiplicatis particulis negativis et trajectis per esse et non esse, ita ut calculo opus esset, quoties fuerat disputandum — ad disceptationes collectam fabam et pisam deferre consilio prudenti consueverat. — Solam convenientiam sive rationem loquebantur, argumentum sonabat in ore omnium, et asinum nominare vel hominem, aut aliquid operum naturae, instar criminis erat aut ineptum nimis aut rude et a philosopho alienum. Impossibile credebatur, convenienter et ad rationis normam quicquam dicere aut facere, nisi convenientis et rationis mentio expressim esset inserta.

172) Iohannes *Metalogicus*. L. I. c. 4. Es war überhaupt jetzt die goldene Zeit des Mönchsthums. Boulay macht *Historia Univers. Paris.* T. II. p. 408 — 410

daß man keinen lebendigen Sinn für das Philosophiren hatte, und glaubte, die Philosophie könne in einen anderen eingegossen werden, ohne eigenen inneren Beruf und Streben [173]); von dem Mangel an Beurtheilungskraft, daß man das Wichtige von dem Unwichtigen, das Wesentliche von dem Zufälligen nicht zu unterscheiden vermochte; von dem Mangel an Sprachkenntnissen, daß nur wenige zu den Geistesdenkmälern der Griechen und Römer freien Zutritt hatten, um aus ihnen den humanen Sinn und philosophischen Geist kennen zu lernen, und durch denselben den göttlichen Funken in sich und andern anzufachen; von dem Mangel an Geschmack und dem Pedantismus, der mit wenig Ausnahmen herrschend war; von den herrschenden Vorurtheilen für das Alte und Neue; von den einseitigen, unvollständigen und mit fremden Ideen vermischten Ansichten von Aristoteles Philosophie, die doch die allein geltende war und seyn sollte [174]).

Eine

— 410 mehrere Gelehrte namhaft, die, des Schulgeschäfts müde, in den Orden der Carthenser oder der Cistercienzer traten. Viele hatten durch ihr Philosophiren, wozu sie freilich selten Anlagen, und noch seltener eine zweckmäßige Anweisung erhalten hatten, keinen andern Gewinn, als die Einsicht, daß sapientia hujus mundi stultitia apud Deum sey.

173) Iohannes *Metalogicus*, L. I. c. 24. Sed postmodum, ex quo opinio veritati praejudicium fecit, et homines videri quam esse philosophi maluerunt, professoresque artium se totam philosophiam brevius, quam triennio aut biennio transfusuros auditoribus pollicebantur, impetu multitudinis imperitae victi, cesserunt.

174) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 19. Postremo quod quasi ab adverso petentes, veniunt contra mentem auctoris, et ut Aristoteles planior sit, Platonis sententiam docent aut erroneam opinionem,

Eine andere ſehr wichtige Folge von der einſeitigen Verſtandeskultur war die Jagd nach Subtilitäten und Spitzfindigkeiten, durch welche dem Fortſchritt des Wiſſens kein wahrer Gewinn gebracht wurde. Aller Ehrgeiz der Lehrer der Dialektik ging dahin, Ariſtoteles Logik als die einzig wahre, doch immer auf eine andere, neue Art vorzutragen, um dadurch Aufſehen zu machen, ſich Ruhm und Beifall zu erwerben. Da man keinen hohen Begriff von der Philoſophie hatte, und ſie hauptſächlich nur in einem Gedächtnißkram und Gewandtheit in erlernten Formeln beſtand, ſo entſtand der Wahn, daß nichts leichter ſey, als ſich den Namen eines Philoſophen zu machen. Man durfte nur in den Formeln etwas verändern, neue Einwürfe gegen die herkömmlichen Lehren vortragen, oder neue Auflöſungen der alten Einwürfe ausſinnen, ſo war der novus Magister fertig, wenn er eine fertige Zunge und etwas Gewandtheit des Geiſtes beſaß, um ſich geltend zu machen [175]). Daher führete dieſer Geiſt der Subtilität, weil er nicht aus einem wahren, ſondern gemachten Bedürfniß entſtand, zu keiner tiefen Erforſchung und Ergründung der Gegenſtände,

nem, quae et aliquo errore deviat a sententia Aristotelis et Platonis. Siquidem omnes Aristotelem profitentur.

175) Iohannes *Metalogicus*, L. II. c. 17. Nostri vero ad ostentationem scientiae suae sic suos instituunt auditores, ut non intelligantur ab eis, et apices singulos secretis Minervae gravidos opinantur. c. 18. Nam de magistris aut nullus aut rarus est, qui doctoris sui velit inhaerere vestigiis. Ut sibi faciat nomen, quisque proprium cudit errorem, sicque fit, ut dum se doctorem corrigere promittit, seipsum corrigendum aut reprehendendum tam discipulis quam posteris praebeat. c. 8. 7. *Polycraticus* L. VII. c. 12.

Digitized by Google

ſtände, auch nicht einmal zu vollſtändigen analytiſchen Erörterungen und Unterſcheidungen der Begriffe, wenn gleich mancher ſubjective Gewinn, als Denkfertigkeit, Gewandtheit des Geiſtes, Bereicherung des Gedächtniſſes, daraus entſtand [176]).

Bei dieſem Hange zur Subtilität, bei dem Dünkel, der Keckheit und Anmaßung, welche beinahe alle eingenommen hat, da es ſelten Einem einfiel, ſich zu fragen, wie weit wohl das Wiſſen gehe und gehen könne, da alle mehr ſcheinen, als ſeyn wollten, erweiterte ſich das Feld des Streitens und Diſputirens. Man ventilirte über mannigfaltige Gegenſtände; auch die ſchwierigſten wurden mit dogmatiſchem Dünkel abgethan, als wären es die leichteſten von der Welt. Johannes von Salisbury zählet eine große Menge von Gegenſtänden auf, welche zu ſeiner Zeit ventilirt wurden, obgleich nach ſeinem Dafürhalten von denſelben keine Einſicht möglich iſt [177]). Doch von dieſen Fragen der bloßen Eitelkeit wiſſen wir nur, daß ſie vielfältig in den Schulen aufgefaßt, aber nicht, wie ſie behandelt worden ſind, außer dem Wenigen, was in den Schriften über die Religionsphiloſophie vorkommt.

Nicht viel mehr wiſſen wir auch von dem großen Streit über die Realität der Begriffe, der das ganze Mittelalter hindurch mit großer Hitze geführt wurde. Denn da derſelbe größtentheils in Schulen geführt wurde, die mit der Zeit verhallt ſind, ſo müſſen wir uns einzig und allein an die kurzen Nachrichten halten, welche Johann von Salisbury davon gegeben hat. Im Grunde iſt es kein großer Verluſt, daß dieſe Acten in dem

176) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 8.

177) Iohannes *Polycraticus*. L. VII. c. 2.

dem Strome der Zeit verloren gegangen ſind; denn ſo wichtig auch die Frage iſt, ſo iſt doch ſelten einer von den damaligen Denkern tief genug in die Gründe eingegangen, von welchen eigentlich der Zwieſpalt in den Meinungen herrührt: aber gleichwohl muß man bedauern, daß auch nicht einmal eine vollſtändige Geſchichte davon mehr möglich iſt.

So viel iſt klar, daß dieſer Gegenſtand nicht ſo viele Köpfe würde beſchäftiget haben, wenn nicht Porphyrius in ſeiner Einleitung dieſen Zankapfel hingeworfen hätte, und dieſes Werkchen ſo oft in Vorleſungen commentirt worden wäre [178]). Viele liefen ſich daher in dieſe Streitfrage ein, ohne inneren Beruf zu ihrer Unterſuchung zu haben, blos darum, weil Porphyrius ihrer in dem Eingange ſeiner Einleitung erwähnt hatte, und weil ſie gewohnt waren, alles hinein zu ziehen, wenn es auch gegen den Zweck und die gute Methode war [179]). Es war dieſen Männern auch nicht immer darum zu thun, das Dunkle aufzuklären, oder durch ihr Nachdenken die Theorie der Erkenntniß weiter zu bringen, ſondern

178) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 16. 17.

179) Iohannes *Metalogicus*. L. II. c. 17. Utile quidem est et obviantibus, sicut ait Aristoteles, nosse opiniones multorum, ut ex earum conflictu ad invicem, quicquid non bene dictum videtur, refelli valeat aut mutari; sed nunc non erat his locus, cum oratio simplex, res brevis et facilis, quantum potest, debeatur introducendis. Adeo quidem, ut et multa in rebus difficilibus facilius, quam earum natura exigat, licentius proponantur; eo, quod in puerilibus annis addiscuntur multa, quae serior philosophiae tractatus eliminat. Naturam tamen universalium hic omnes expediunt, et altissimum negotium et majoris inquisitionis, contra mentem autoris explicare nituntur.

Digitized by Google

sondern mehr ihrem Disputirgeiste und der Subtilität ihres Verstandes einen Spielraum zu geben, und Bewunderung von dem großen Haufen der Schüler einzuernten. Dazu kam noch, daß einige mangelhafte Begriffe von Plato's und Aristoteles Philosophie und dem verschiedenen Charakter derselben sich hie und da erhalten hatten, welche auf diesen Gegenstand von Einfluß, oder doch nicht hinreichend waren, auf einen bestimmten Gesichtspunkt zu führen. Und da endlich diese Streitigkeiten zuletzt in die Theologie gespielt, und daher auch zuletzt entschieden wurden, so wird es begreiflich genug, daß durch diese Streitigkeiten nicht einmal der Streitpunkt gehörig in das Licht gesetzt wurde.

Johannes zählt die Meinungen der Nominalisten und Realisten, die zu seiner Zeit bekannt waren, nur kurz und daher auch nicht bestimmt genug auf. Zu den Nominalisten rechnet er den Roscelin und den Abälard. Jener suchte das Allgemeine in den Wortlauten (vocibus); dieser in den Worten, oder vielmehr in den durch Worte bezeichneten Urtheilen (sermonibus). Die Meinung des Ersten hatte sich nach dessen Tode fast ganz verloren. Abälard dagegen hatte noch viele Anhänger gefunden, von denen noch Einige zu Johannes Zeiten lebten, und seine Freunde waren. Er wirft ihnen eine zu steife Anhänglichkeit vor, welche sie zur Verdrehung der Worte verleitete, und setzt ihnen Aristoteles Auctorität entgegen, der oft behauptet habe: eine Sache könne von der andern behauptet werden [180]).

Außer

180) Johannes *Metalogicus* L. II. c. 17. Alius ergo consistit in vocibus (licet haec opinio cum Roscelino suo fere omnino iam evanuerit) alius sermones intuetur, et ad illos detorquet, quicquid alicubi de universalibus meminit scriptum. — Rem de re praedicari monstrum dicunt, licet Aristoteles

Außer dieſen beiden führt er noch eine dritte Meinung an, nach welcher das Allgemeine in den Begriffen von Gattungen und Arten beſteht, ohne einen Gelehrten zu nennen. Die Begriffe ſind Erkenntniſſe aus der wahrgenommenen Form einer Sache, die noch einer Entwickelung bedürfen, oder einfache Vorſtellungen des Verſtandes, ſo, daß der Verſtand, oder der Begriff, die Allheit der Univerſalien beſchließt, oder in ſich ſchließt. Dieſe Meinung iſt durch die Lectüre des Cicero und Boethius veranlaßt worden, welche den Ariſtoteles wegen der Behauptung loben, daß man dieſe Verſtandesbegriffe (Gattungs- und Artbegriffe) annehmen müſſe [181]). Der Unterſchied zwiſchen der zweiten und dritten Meinung konnte, wenn man ſich auf das Rathen legen wollte, darin beſtehen, daß die zweite in den Urtheilen, die dritte in den Allgemeinbegriffen das Allgemeine ſetzt. Dort wird das Allgemeine erſt durch die Urtheile beſtimmt und erzeugt; hier von den Urtheilen ſchon durch die Allgemeinbegriffe gegeben. Doch dieſer Unterſchied iſt nicht ſehr bedeutend, und beruhet mehr auf Worten als in der Sache, wenn man nicht tiefer in die Theorie des Verſtandes eindringt. Doch vielleicht weichen noch beide darin

monstruositatis huius auctor sit, et rem de re saepissime asserat praedicari, quod palam est, nisi dissimulent, familiaribus eius.

181) Iohannes ibid. Alius versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species. Sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant autorem, quod haec credi et dici debeant notiones. Est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio, enodatione indigens. Et alibi: notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notie universalium universalitatem claudat.

Digitized by Google

darin von einander ab, daß die zweite der Sprache einen besondern Antheil an der Bildung der Vorstellung des Allgemeinen beilegte, worauf die dritte nicht achtete.

Wenn diese mehr auf Vorstellungen und die Wortzeichen derselben sahen, so gab es dagegen Andere, welche bei dieser Streitfrage mehr auf die Sachen, Objecte, Rücksicht nahmen, und daher Realisten genannt wurden. Sie theilten sich wieder in viele Parteien, die aber auf zwei Hauptparteien sich zurück führen lassen, von denen eine dem Plato, die andere dem Aristoteles anhing, und nur darum, weil sie beide nicht recht gefaßt hatten, oder vereinigen wollten, sich wieder trennten. Die erste Partei hatte den Walther von Montagne, der als Bischof zu Landun 1174 starb, an ihrer Spitze, und ging auf eine Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen in den Dingen. Ihre Gründe waren folgende. Alles, was real ist, ist individuell, der Zahl nach einzeln. Das Allgemeine muß daher etwas Individuelles seyn, oder es hat gar keine Realität. Da es aber unmöglich ist, daß die wesentlichen Merkmale der Substanzen (substantialia nicht vorhanden seyn sollten, wenn diejenigen Dinge, denen sie zukommen, existiren, so müssen die Universalien mit den Individuen in Ansehung des Wesens vereiniget werden. Es kommt alsdann bei den Objecten nur auf den Standpunkt (status) an, aus welchem man sie betrachtet. So ist Plato in Rücksicht auf das, wodurch er Plato und kein anderer Mensch ist, ein Individuum; als Mensch gehört er zu einer Art; als lebendes Wesen zu einer subordinirten Gattung; als Substanz zu einer obersten Gattung. Diese Meinung fand nach Johannes Versicherung einige Anhänger; sie hatten sich aber nachher ganz verloren [182]).

182) Iohannes ibid. Eorum vero, qui rebus inhaerent, multae sunt et diversae opiniones. Siquidem

Die zweite Partei der Realiſten, deren Haupt Bernardus Carnotensis war, folgte dem Plato und ſeinen Ideen. Arten und Gattungen ſind nichts auſſer den Ideen. Die Ideen aber ſind das ewige Muſter oder Vorbild (exemplar) alles deſſen, was in der Natur geſchiehet. Da die Ideen oder die Univerſalien keiner Zerſtörung unterworfen ſind, nicht bewegt und verändert werden, wie die Gegenſtände der Natur, welche dem Wechſel von Veränderungen ausgeſetzt ſind, ſo kann man von ihnen allein ſagen, daß ſie ein wahres Seyn haben, welches denen fehlt, welche in Rückſicht auf Qualitäten, Zeit, Ort und andere Eigenſchaften Veränderungen leiden, und keinen feſten beharrlichen Stand haben. Nach dem Boethius kommt das wahre Weſen denjenigen Dingen zu, die weder einer Gradvermehrung noch einer Verminderung fähig ſind, dagegen jene ruhend auf ihre Natur in ſich ſelbſt bleiben, was ſie ſind. Dergleichen ſind nun die Quantitäten, Qualitäten, Relationen, Oerter, Zeiten, Beſchaffenheiten, und was überhaupt mit den Körpern vereinigt gefunden wird, und in dieſer Vereinigung zwar verändert zu werden ſcheint,

quidem hic, ideo quod omne quod est, unum numero est, rem universalem aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit. (So glaube ich wenigſtens, daß man leſen müſſe anſtatt: ideo quod omne quod unum est, numero est, aut rem universalem, aut unam numero esse, aut omnino non esse concludit). Sed quia impossibile, substantialia non esse, existentibus his, quorum sunt substantialia, denuo colligunt, universalia singularibus quoad essentiam unienda. Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato es, dicunt individuum, in eo quod homo speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum

scheint, aber an sich unveränderlich bleibt. So dauern auch die Arten fort, wenn gleich die Individuen untergehen, wie das bewegte Flußwasser in dem Bette, obgleich die einzelnen Wassertropfen verfließen. Diese Ideen, das ist die Musterformen (exemplares formae), sind die ursprünglichen Gründe der Dinge, die weder eine Verminderung noch Vermehrung leiden, beharrend und ewig, so daß sie, auch wenn die ganze Körperwelt unterginge, doch nicht untergehen können. Die Anzahl aller körperlichen Dinge beruhen auf diesen. Daher behauptet auch Augustinus in seinem Buche von dem freien Willen, daß die Zahl der Dinge nicht vermindert noch vermehrt werde, sollten auch alle zeitlichen Dinge vergehen, weil die Ideen ewig sind. — Johann urtheilet von den Ideen, daß sie den Philosophen, welche nach dem Höheren streben, große Aussichten eröffnen; daß sie aber mit dem Geiste der Aristotelischen Philosophie streiten. Diese Auctorität scheint ihm hinlänglich, sie zu verwerfen. Er setzt noch hinzu, Bernard und seine Anhänger hätten sich viel Mühe gegeben, Aristoteles mit dem Plato zu vereinigen; allein ihre Bemühung sey vergebens gewesen, die Todten zu Freunden zu machen, welche in ihrem ganzen Leben uneinig gewesen seyn [183]).

Die

183) Iohannes ibid. Ille ideas ponit, Platonem aemulans et Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas genus dicit esse vel speciem. Est autem idea, sicut Seneca definit, eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum. Et quoniam universalia corruptioni non subiacent, nec motibus alterantur, quibus moventur singularia, et quasi ad momentum, aliis succedentibus, alia defluunt, proprie et vere dicuntur esse universalia. Siquidem res singulae verbi substantivi nuncupatione ereduntur indignae, cum nequaquam stent et fugiant nec expectent appellationem: adeo namque variantur qualitatibus, temporibus, locis et multimodis

Die dritte Partei folgt mit Gilbert, dem Biſchof von Poitiers, dem Ariſtoteles, ſucht die Allgemeinheit in den urſprünglichen Formen, und zerarbeitet ſich über deren Gleichförmigkeit. Die urſprüngliche Form iſt das Muſter, das nicht in dem göttlichen Verſtande, ſondern in den erſchaffenen Dingen vorhanden iſt, und verhält ſich zur Idee wie ein Beiſpiel zum Muſter; ſie iſt ſinnlich in den ſinnlichen Gegenſtänden, wird aber von dem Verſtande als unſinnlich gedacht; ſie iſt individuell

timodis proprietatibus, ut totum esse eorum non status stabilis, sed mutabilis quidem transitus videatur. Esse autem, inquit Boethius, ea dicimus, quae neque intensione crescunt, neque retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixe subsidiis sese custodiunt. Haec autem sunt quantitates, qualitates, relationes, loca, tempora, habitudines, et quicquid quodammodo adunatum corporibus invenitur. Quae quidem corporibus adiuncta mutari videntur: sed in natura sui immutabilia permanent. Sic et rerum species transeuntibus individuis permanent eaedem. — Hae autem ideae, id est exemplares formae, rerum primaevae omnium rationes sunt, quae nec diminutionem suscipiunt nec augmentum, stabiles et perpetuae, ut etsi mundus totus corporalis pereat, nequeant interire. Rerum omnium corporalium numerus consistit in his, et sicut in libro de libero arbitrio videtur astruere Augustinus, quia hae semper sunt, etiamsi temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur nec augetur. Magnum profecto est et notum philosophis, contemplantibus altiora, quod isti pollicentur: sed sicut Boethius et alii multi testantur auctores, a sententia Aristotelis penitus alienum est. — Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et eius sectatores, ut componerent inter Aristotelem et Platonem; sed eos tarde venisse arbitror et laborasse in vanum, ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in vita licuit, dissenserunt.

Digitized by Google

theil in den Individuen, und doch in allen Individuen allgemein [184]).

Eine vierte Partei legt mit Goslenus, Biſchof von Soiſſons, dem Inbegriffe einartiger Dinge die Allgemeinheit bei, ſpricht ſie aber den Einzelnen ab [185]).

Eine fünfte Partei erfindet aus Unkunde der lateiniſchen Sprache neue Wörter, und verſtehet unter Art und Gattung bald die Univerſalien, bald die Maneries der Dinge. Was aber unter dieſem neuen Worte, was vielleicht nur die Auctorität der Gloſſatoren vor ſich hat, zu verſtehen ſey, iſt nicht leicht zu beſtimmen, es müßte denn mit dem Goslenus der Inbegriff der Dinge oder ein allgemeines Ding ſeyn, welches aber doch nicht Maneries genannt werden kann. Denn nur zweierlei kann dieſes Wort füglich bedeuten, entweder den Inbegriff der Dinge, oder einen Zuſtand, in welchem ein ſolches Ding fortdauert [186]).

In

184) Iohannes ibid. Porro alius ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto, Episcopo Pictaviensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis.

185) Iohannes ibid. Est et alius, qui cum Gaufleno, Suessionensi Episcopo, universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et singulis eandem demit.

186) Iohannes ibid. Est aliquis, qui confugiat ad subsidium novae linguae, quia latinae peritiam non satis habet. Nunc enim, cum genus audit vel

In diesen verschiedenen, einander entgegengesetzten, aber auch zuweilen nur in der Bezeichnung von einander abgehenden Ansichten und Behauptungen offenbaret sich neben der Einseitigkeit, Beschränkung und dem Hange, Begriffe in Objekte zu verwandeln, doch auch mancher fruchtbare Keim von Wahrheit, der verdient hätte, hervorgezogen und sorgfältiger gepflegt zu werden. In dem eitlen Streben nach Ruhm und Glanz, und in den Wortstreitigkeiten, die dadurch genähret wurden, kam es zu keiner hellen Einsicht und klaren Scheidung des Wahren und Falschen, wodurch, wenn nur Liebe zur Wahrheit vorhanden ist, die Entzweiung der Meinungen und der Kampf der Parteien bald von selbst aufhört. Jetzt aber wurde der Streit mehr unterdrückt, als durch Gründe entschieden. Die Nominalisten wurden überschrieen und ver-

vel species, res quidem dicit intelligendas universales, nunc rerum maneriem interpretatur. Hoc autem nomen in quo auctorum invenerit, vel hanc distinctionem, incertam habeo, nisi forte in glosematibus, aut modernorum linguis doctorum. Sed et ibi quid significet non video, nisi rerum collectionem cum Gausleno, aut rem universalem, quod tamen fugit materiem dici; nam ad utrumque potest ab interpretatione nomen referri: eo quod materies, rerum numerus, aut status dici potest, in quo talis permanet res. In einigen Ausgaben steht materies anstatt maneries, welches letztere offenbar die rechte Lesart ist.

Es gab noch mehrere Spaltungen unter den Realisten, z. B. die Parvipensanen, von Johannes Parisiensis, einem berühmten Lehrer zu Paris, benannt, und wahrscheinlich auch unter den Nominalisten, wie auch Johann von Salisbury anzudeuten scheint. Mehrere derselben hat Gottfried, Subprior in dem Kloster St. Victor, in einem Gedicht, das in Leboeuf Dissertation sur l'histoire de Paris. T. II. p. 255. steht, charakterisirt.

verdunkelt, durch den Glanz und das Anſehen der Realiſten, welche als Lehrer, die zu gleicher Zeit hohe Kirchenämter verwalteten, und in dem Rufe der Rechtgläubigkeit ſtanden, oder durch ihre kirchliche Würde über das gewöhnliche Ketzerverfahren erhaben waren, die Gegner um ſo eher zum Schweigen bringen konnten, je mehr ſie wegen des übeln Rufs, in welchen Roscelin und Abälard den Nominalismus, mit Grund oder nicht, das iſt hier einerlei, gebracht hatten, in der Meinung der herrſchenden Partei verloren hatten. Nur ein Gelehrter zeichnete ſich unter denen, die Partei in dieſem Streite genommen hatten, durch ſeine gemäßigtere Denkart, durch hellere Anſichten und einen philoſophiſchen Geiſt aus, nämlich Johann von Salisbury, der auch den Zunamen, der Kleine, führte. Er hatte ſich durch klaſſiſche Literatur, durch den Unterricht des Abälards, des Albericus von Rheims, der einer der ſtreitſüchtigſten Dialektiker und Beſtreiter der Nominaliſten war, und die gröſte Fertigkeit in Erfindung ſpitzfindiger Fragen und in Aufdeckung der Schwierigkeiten beſaß, des Robertus Meludenſis, des berühmten Theologen, der mit jenem in der Geſchicklichkeit, Fragen und Schwierigkeiten aufzulöſen, wetteiferte, des Wilhelm von Conchis, Richardus Epiſcopus (Archidiaconus zu Coſtanz und nachher Biſchof Abricenſis), Theodoricus und Petrus Elias, von denen er vorzüglich in dem Quadrivium, Grammatik und Rhetorik unterrichtet wurde, des Adam de parvo ponte, eines berühmten und ſubtilen Lehrers und eifrigen Anhängers des Ariſtoteles, und nachmals Biſchofs zu St. Aſaph, des Gilbertus Porretanus und Robertus Pulleyn gebildet [187]). Der Unterricht und die Kenntniß ſo vieler Lehrer erwei-

terte

187) Johannes *Metalogicus* L. II. c. 10.

terte seine Ansichten, schützte ihn vor Einseitigkeit. Der Privatunterricht, den ihn seine Dürftigkeit in Sprachen, Geschichte, Geographie und Physik zu geben nöthigte, verwahrte ihn vor leerem Wortkram, und schärfte seine Achtsamkeit auf Brauchbarkeit für das wirkliche Leben. In den Klassikern hatte er einen feinen Sinn für das Wahre, Gute und Schöne gefunden und sich angeeignet. Alles dieses machte ihn fähig, mit mehr Umsicht und Verstand den Zustand der Wissenschaften zu beurtheilen, das Gehaltvolle, Gründliche und Zweckmäßige von dem Leeren, Scheinbaren und Zwecklosen zu unterscheiden, die Fehler seiner Zeit, die falschen Richtungen und Methoden besser wahrzunehmen als viele seiner Zeitgenossen. Es ist sehr zu bedauern, daß dieser Mann durch besondere Zeitverhältnisse, durch seine Thätigkeit anderer Art, gehindert wurde, ein öffentliches Lehramt zu bekleiden, wozu er so viel Beruf hatte. Durch seine Schriften, die so reichhaltig an treffenden Bemerkungen, gesunden und hellen Ansichten, an Zurechtweisungen eines in leeren Tand und nichtswürdigen Beschäftigungen verlornen Zeitalters, und an Hinweisungen an ein würdiges Ziel des Denkens und Handelns sind, hätte er viel wirken können, wenn seine Zeitgenossen vor ihrer Dialektik und Speculation empfänglichen Sinn für solche Belehrungen gehabt hätten.

Johann war ein großer Verehrer des Aristoteles, den er für den größten logischen Kopf hielt, und empfahl das Studium seines Organon so dringend, als er nur konnte. Aber er entfernte sich doch zu seiner Ehre von der blinden Anhänglichkeit Anderer, die ihn zum Abgott oder zum Götzen ihrer Eitelkeit machten [188]). Er achtete aber

188) Iohannes *Metalogicus* L. II. c. 2. IV, c. 3. Unde qui Aristotelem sequuntur in turbatione nominum

aber auch andere Philoſophen, beſonders die Akademiker, hoch, deren Rolle er gern in den Gegenſtänden übernahm, die nicht mit Gewißheit erkannt werden können [189]). Für zweifelhafte Gegenſtände hält er aber diejenigen, welche weder auf dem Glauben, noch auf der Evidenz der Sinne und der Vernunft beruhen, z. B. die Fragen über die Vorſehung; über die Subſtanz, Quantität, Kräfte, Wirkſamkeit und Urſprung der Seele; über Zufall, Freiheit der Willkür, Fatum; über die Materie, Bewegung, die Principe der Körper, die Theilbarkeit der Materie und ihre Gränzen; über Zeit, Ort und Zahl; über Identität und Verſchiedenheit; über Individualität, über das Weſen und Form der Sprache; die Univerſalien; über den Gebrauch, Zweck und Urſprung der Tugenden und Laſter; über die Frage: ob einer alle Tugenden habe, der eine hat; ob alle Sünden gleich und gleich ſtrafbar ſind; über die Urſachen der Dinge; über die Wahrheit und die erſten Principien der Dinge u. ſ. w. Ueberhaupt glaubt er, daß die menſchliche Vernunft bei Erforſchung und Prüfung

minum et verborum, intricata subtilitate, ut suum vendicent, aliorum obtundant ingenia, partem pessimam mihi praecelegisse videntur, quo quidem vitio Anglicus noster Adam mihi prae ceteris visus est laborasse in libro, quem artem disserendi inscripsit. c. 27, *Polycraticus* L. VII. c. 6.

189) *Polycraticus* L. II. c. 22. Malo cum Academicis, si tamen alia via non patet, de singulis dubitare, quam perniciosa simulatione scientiae, quod ignotum vel absconditum est, temere diffiteare, praesertim in quo assertioni meae fere totus adversabitur mundus, eoque libentius Academicos audio, quod eorum, quae novi, nihil auferunt, et in multis faciunt cautiorem. L. VII, c. 1—3.

ſung der erſten Principien nur im Finſtern tappe '90). Wenn gleich dieſe Aeußerung des ſkeptiſchen Geiſtes mehr aus Reflexion über den damaligen Zuſtand der Philoſophie, über die gewöhnlichen Gegenſtände der Unterſuchung, und über die Uneinigkeit der aufgeſtellten Gründe und Reſultate (welches auch eine Folge des unvollkommenen Forſchens ſeyn konnte), als aus dem Nachdenken über die Natur des Erkenntnißvermögens entſprang; ſo war es doch von groſſer Wichtigkeit, wenn er Gehör gefunden hätte, überhaupt an die Schranken des menſchlichen Geiſtes zu erinnern, wenn er ſie auch nicht aus Principien beſtimmte, und daher oft zu enge zuſammenzog, und auf die Thorheit aufmerkſam zu machen, nur immer auf das Unerforſchliche Jagd zu machen, wodurch auch die Philoſophen zuletzt die Einſicht und die Harmonie in dem wirklich Erkennbaren verſcherzt haben '91).

Je

190) *Polycraticus* L. VII. c. 2. Sunt autem dubitabilia sapienti, quae nec fidei, nec sensus, aut rationis manifestae persuadet autoritas, et quae suis in utramque partem nituntur firmamentis. Talia quidem sunt, quae quaeruntur de providentia, de substantia, de quantitate, viribus, efficacia et origine animae; de fato; de facilitate naturae, casu et libero arbitrio; de materia et motu et principiis corporum, de progressu multitudinis et magnitudinis sectione, an terminos omnino non habeant, an eos duntaxat ἄλογος tandem inveniant. De tempore et loco, de numero et oratione, de eodem et diverso, in quo plurima attritio est, de dividuo et individuo, de substantia et forma vocis, de statu universalium, de usu, et fine ortuque virtutum et vitiorum — de veritate et primis rerum initiis, in quibus humanum ingenium deficit. *Metalogicus* L. II, c. 20.

191) Iohannes *Polycraticus* L. VII, c. 1. Sic et Philosophi, dum ingenii sui machinas suo quodam theo-

Je weniger er in der Vernunfterkenntniß Befriedigung fand, desto mehr neigte er sich zu dem Glauben, der ohne Wissenschaft das Abwesende und Nichtsinnliche, wenn gleich nur wie in einem Spiegel, doch mit vollkommener Gewißheit darstelle [192]). Gleichwohl verwarf er nicht die Philosophie und das Philosophiren, sondern wies demselben nur ein würdiges Ziel an, nämlich die Untersuchung des Praktischen, dessen, was gethan und gelassen werden soll, und fand darin mit Recht den wahren Centralpunkt des Philosophirens, und daher müsse die Philosophie, da sie Liebe zur Weisheit ist, mit der Lebenskunst, als der Kunst aller Künste, und mit einem wahrhaft sittlichen Leben endigen, wenn sie rechter Art sey [193]); daß die Wahr-

theomachiae genere in altum erexerunt, vere eis incommutabilis et indeficientis veritatis subtracta est unitas, et ignorantiae nebulis obvoluti, eorum, quae ab una et singulari veritate vera sunt, maximam notitiam perdiderunt, uti in sensum reprobum dati esse convincerentur ab operibus suis, et tanquam recedente duce, spiritu scilicet veritatis, dispergerentur in varias sectas erroris et insaniae falsae. Et eo quidem miseriores effecti sunt, quod in his defectum suum minime agnoscebant.

192) Iohannes *Polycraticus* L. VII, c. 2.

193) Iohannes *Polycraticus* L. V, c. 9. Ars namque recte vivendi, ut Stoicis placet, ars artium est. Nullam vero esse artem maximarum rerum, cum in minimis quoque artem esse nullus ignoret, opinio est hominum parum considerate loquentium et in maximis rebus errantium, omnia magis pro libito statuentium, quam pro veritate. Est autem sapientia rerum divinarum humanarumque princeps et gerendorum omittendorumque scientia. Huic vero insistere philosophari est, eo quod Philosophia nil studium sapientiae

Wahrheit das Fundament von beiden, von der Philoſophie und von der Weisheit, und die Logik, als die Wiſſenſchaft des Denkens, die Baſis der Philoſophie ſey '94). Dieſen richtigen Ideen von dem Anfang und von dem Ende des Philoſophirens entſprechen auch die trefflichen Bemerkungen, die er über Zweck, Form und Vortrag der Logik, über den Mißbrauch, der zu ſeiner Zeit mit derſelben getrieben wurde, über den Streit von den Univerſalien macht, wodurch er beweiſt, daß er die Ariſtoteliſche Philoſophie mit Nutzen ſtudiret, es nicht bloß zum Nachdenken, ſondern zum Selbſtdenken gebracht, und ſich dadurch über den Zeitgeiſt erhoben hatte.

194) Iohannes *Metalogicus* L. II, c. 2.

Dritte Periode.

Von dem Anfange des dreizehnten bis zum Anfange des vierzehnten Jahrhunderts.

Ausschließliche Herrschaft des Realismus. Befestigung des kirchlichen Lehrsystems vermittelst der Aristotelischen Philosophie.

Thomas von Aquino und Duns Scotus.

In der vorhergehenden Periode hatte die Philosophie, besonders die Religionsphilosophie, nicht geringe Fortschritte gemacht, und die Vernunft fing an zu demonstriren, was bisher nur auf das Ansehen der Offenbarung und der heiligen Väter der Kirche war geglaubt worden. Wenn gleich diese Versuche keine strenge Kritik aushielten, so war doch das Streben zu loben. Die Kirche verdankte dieses der Aristotelischen Philosophie, und besonders der Dialektik, welche im Stillen immer mehr Verehrer und Freunde gefunden hatte, bis fast alle Schulen von nichts als der Aristotelisch seyn sollenden Dialektik wiederhallten. Doch jetzt eben, da einige heterodoxe Meinungen und Concilienschlüsse diese Philosophie verhaßt zu machen, ja vielleicht auf immer aus dem Gebiete der Kirche zu verdrängen drohten, ereigneten sich einige Begebenheiten, welche das Ansehen, welches Aristoteles bereits erlangt hatte, mehr als alles befestigten, ja es auf den höchsten Grad erhöheten. Gerade um diese Zeit wurden nämlich die sämmtlichen

Werke

Werke des Aristoteles und die Uebersetzungen und Commentare über dieselben von Griechen und Arabern bekannter, und die Gelehrten des Abendlandes beeiferten sich um so mehr dieselben zu benutzen und anzuwenden, je länger die einzelnen Bruchstücke, mit denen sie so lange Zeit hatten vorlieb nehmen müssen, eine Art von Heißhunger nach denselben hervorgebracht hatten, und je mehr sie den engen Umfang der Kenntnisse und Erkenntnißmittel zu erweitern versprachen, der bisher durch die Anstrengungen der Denker hatte gewonnen werden können. Der philosophirende Geist erhielt dadurch zwar neue Materialien zum Denken, aber keine neue Richtung, sondern befestigte sich nur noch mehr in dem gewohnten Geleise. Indessen war doch diese Begebenheit nicht ohne bedeutende Folgen für die Philosophie und Theologie. Denn jene schlug festere Wurzeln als ein eigner Stamm menschlicher Erkenntnisse, wenn er auch mehr Blätter als Früchte trug; diese wurde immer mehr mit der Philosophie vereiniget und verschmolzen, je mehr sich diese hatte bequemen müssen, ihre Forschungen und Resultate kirchlichen Normen zu unterwerfen, und als Rüstkammer für die Vertheidigung herkömmlicher Dogmen zu dienen. Beide wurden immer mehr befreundet; die Ketzereien, die noch zum Vorschein kamen, wurden weniger strenge aus der Philosophie abgeleitet, und trafen nicht eine von beiden, sondern beide als ein innig verschlungenes Ganze. Jetzt erst trat der Realismus siegreich hervor, und wenn gleich noch in Schulen über den Nominalismus gestritten wurde, so hatte er sich doch außer denselben beinahe gänzlich verloren, und konnte jenem das Uebergewicht nicht mehr streitig machen.

Die Pariser Universität, welche sich nunmehr zu einem vollständigen wissenschaftlichen Lehrinstitut gebildet hatte;

hatte, nahm keinen geringen Antheil an allem diesem. Sie war von den Päpsten besonders gepflegt, geschützt, mit wichtigen Privilegien ausgestattet worden; sie wurde das Vorbild und Muster aller ähnlichen Lehranstalten, die vornehmste Verfechterin der Rechtgläubigkeit, und Zuchtmeisterin aller Irrlehren, aber auch die ehrerbietigste Anbeterin des Aristoteles, und zuweilen auch standhafte Vertheidigerin der Rechte und Aussprüche der Vernunft.

Da hier fast alles vom Aristoteles und dessen Ansehen abhängt, so wird eine kurze Geschichte der Schicksale der Aristotelischen Schriften und Philosophie in dem Mittelalter nicht unzweckmäßig seyn. Diese begreift aber die Geschichte der Bekanntwerdung der Aristotelischen Schriften, ihrer Aufnahme und Schicksale in den Abendländern, und insbesondere eine Darstellung der Arabisch Aristotelischen Philosophie, welche so viel Einfluß gehabt hat. Wir werden nach dem Zweck nur die Hauptpunkte umfassen, und das Detail andern Zweigen der Geschichte überlassen. Erst nach diesen vorausgeschickten Betrachtungen werden wir die Denker, welche sich in dieser Periode ausgezeichnet haben, nach ihren Bestrebungen charakterisiren, und die Folgen derselben beurtheilen können.

Bekanntwerdung der Aristotelischen Schriften.

Schon in der ersten und zweiten Periode waren Aristoteles Schriften nicht ganz unbekannt; allein die Kenntniß derselben erstreckte sich hauptsächlich auf das Organon, und war nur bei wenigen zu finden, welche ihr strebsamer Geist, oder ihre glücklichere Lage, oder auch ein günstigerer Zufall zu der reineren Quelle der

Aristotelischen Dialektik und Philosophie führte. Wenn aber auch Einige, wie Scotus Erigena, andere philosophische Abhandlungen außer den dialektischen aus den Handschriften der Klöster, wo sie verborgen lagen, hervorholten, so war doch eben keine große Nachfrage nach denselben, weil das Hauptstreben des Zeitgeistes auf die Dialektik, als Form der kirchlichen Dogmatik, ging. So hatte auch Johannes von Salisbury eine umfassendere Kenntniß der Aristotelischen und Platonischen Schriften, ob man gleich nicht bestimmen kann, ob es bloß Uebersetzungen oder die griechischen Originale waren, so wie Abälard seine bessere Kenntniß der griechischen Philosophie, nach seinem eigenen Geständniß, aus lateinischen Schriftstellern geschöpft hatte. Gegen das Ende der zweiten Periode scheint die Kunde der Aristotelischen Schriften ausgebreiteter zu werden. So berief sich David von Dinant zum Erweise eines Satzes auf einen Ausspruch des Aristoteles in seiner Metaphysik [1]). Auch die physikalischen Schriften mußten bekannter geworden seyn und allgemeiner gelesen werden, weil sie 1209 auf einer Pariser Synode verboten wurden. So viel ist gewiß, daß von dieser Zeit an die Kenntniß derselben allgemeiner verbreitet wurde. Nicht lange Zeit darauf kommen auch die Citationen der arabischen Ausleger des Aristoteles, sparsamer bei Alexander von Hales (st. 1245), Wilhelm aus Auvergne (st. 1249), Vincenz von Beauvais, dann viel häufiger in Albert dem Großen und Thomas von Aquino vor. Der erste führet nur den Avicenna, der zweite außer diesem auch den Averroes, Alfarabius und Algazel an.

Es

1) Man sehe die in der zweiten Periode Anmerk. 161 angeführte Stelle des Albertus.

Es entſteht jetzt die Frage: woher ſchreibt ſich die gröſſere Bekanntſchaft dieſer Schriften? Woher erhielten die Gelehrten dieſer Zeit dieſelben, beſonders die bisher unbekannten phyſikaliſchen und metaphyſiſchen? — Es ſind nur zwei Wege denkbar und hiſtoriſch erweislich, auf welchen die Ariſtoteliſchen Schriften in Frankreich, England und Deutſchland mitgetheilt werden konnten: entweder durch die Griechen im Oriente, oder durch die Araber im Abendlande, beſonders in Spanien, wenn man nicht etwa noch einen dritten Weg annehmen wollte, daß nämlich einige handſchriftliche Werke hier und da in Klöſtern, beſonders in Groſsbritannien verborgen lagen, und nach und nach an das Licht hervorgezogen wurden. Für das Letzte findet man weniger hiſtoriſche Data, als für das Erſte und Zweite. In den neueren Zeiten, wo dieſer Gegenſtand erſt zur Sprache gekommen iſt, haben ſich die meiſten Gelehrten ausſchlieſslich für den zweiten Kanal der Mittheilung erklärt, wogegen aber Heeren nicht unerhebliche Einwendungen gemacht hat, welche durch die Beleuchtung von Buhle noch nicht entkräftet ſind [2]). Beide berufen ſich zur Beſtätigung ihrer Anſicht auf Thatſachen, die nicht geläugnet werden können, obgleich ihre Gründe zur Widerlegung der entgegengeſetzten nicht hinreichen. Die Wahrheit ſcheint in der Mitte, oder vielmehr in der Annahme beider Kanäle zu beſtehen. Es iſt ein Factum, daß einige Ariſtoteliſche Schriften, beſonders die Metaphyſik und die phyſikaliſchen, aus Konſtantinopel nach Frankreich, Deutſchland und andern Ländern gebracht worden [3]). Dieſes iſt auch ſo natürlich,

2) A. H. L. Heerens Geſchichte des Studiums der klaſſiſchen Literatur, 1 B. S. 183, und Buhle's Lehrbuch der Geſch. der Philoſophie. 5 Th. S. 247.

3) Einen Hauptbeweis enthält das Leben des Philippus Auguſtus von Rigordus, einem gleichzeitigen Schriftſteller.

lich, daß man ſich wundern müßte, wenn es nicht geſchehen wäre. Denn die Streitigkeiten der abendländiſchen und morgenländiſchen Kirche, die Verſuche ihrer Vereinigung, die Kreuzzüge und die Verbindung mit Kon-

ſteller. In diebus illis (1209) legebantur Parisiis libelli quidam de Aristotele, ut dicebantur, compositi, qui docebant Metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli, et a Graeco in Latinum translati, qui, quoniam non solum haeresi (Almarici) sententiis subtilibus occasionem praebebant, immo et aliis nondum inventis praebere poterant, jussi sunt omnes comburi, et sub poena excommunicationis cautum est in eodem Concilio, ne quis eos de cetero scribere et legere praesumeret, vel quocunque modo habere. Dieſes Zeugniß wird durch andere unterſtützt, aus welchen erhellet, daß man auch andere philoſophiſche Schriften des Ariſtoteles, ungeachtet ſie ſchon in alten Ueberſetzungen vorhanden waren, doch von neuem aus dem Griechiſchen in das Lateiniſche überſetzte. Launoius führt aus den Zuſätzen des Robertus de Monte zu dem Chronicon des Sigebert Folgendes zu dem Jahre 1128 an: Iacobus Clericus de Venetia transtulit de Graeco in Latinum quosdam libros Aristotelis, et commentatus est, scilicet Topica, Analyticos priores et posteriores et Elenchos, quamvis antiqua translatio super eosdem libros haberetur. Auch Johann von Salisbury bittet in dem 202 Briefe den Archidiaconus von Conſtanz, Richard, ihm eine Abſchrift von den Büchern des Ariſtoteles, die er beſaß, verfertigen zu laſſen. Dieſes waren, wie aus dem Folgenden erhellet, griechiſche Handſchriften. Noch führet Boulay T. II. aus einer kurzen Chronik des heiligen Dionyſius an, daß im J. 1167 ein Arzt Wilhelm griechiſche Bücher aus Konſtantinopel mitgebracht habe. Die Ariſtoteliſchen Bücher, welche Kaiſer Friedrich II. ins Lateiniſche überſetzen ließ, waren, wie Heeren vermuthet, neben andern ebenfalls die Metaphyſik und Phyſik des Ariſtoteles.

Konſtantinopel, mußten nothwendig das Bedürfniß der griechiſchen Sprache unterhalten, und einige Kenntniß von der Gelehrſamkeit der Griechen verbreiten. In Konſtantinopel war in dem eilften Jahrhundert das Studium der Philoſophie, beſonders der Ariſtoteliſchen und der Dialektik, wieder aufgelebt, und es gab da dialektiſche Kampfſpiele, wie unter den Scholaſtikern. Die Züge der Chriſten, welche das gelobte Land den Händen der Muhamedaner entreißen ſollten, begleiteten auch Biſchöfe, Aebte, Mönche, Aerzte, und Manche unter ihnen beſaßen doch Verſtand und Bildung genug, um die literariſchen Schätze des Orients nicht zu vernachläſſigen. Alles dieſes zuſammen genommen, iſt es begreiflich genug, wie aus dem Oriente eine größere Verbreitung Ariſtoteliſcher Schriften bewirkt wurde. Bei dieſen Thatſachen darf man aber nicht vergeſſen, daß die Gelehrten, die griechiſch verſtanden, überaus ſelten waren, daß daher die Originale von den Ariſtoteliſchen Schriften nur wenigen zugänglich, und ihre Stelle Ueberſetzungen vertreten mußten. Dieſe kamen durch die Empfehlungen Alberts des Großen und des Thomas von Aquino recht in Gebrauch und zu großem Anſehen.

Ungeachtet aber dieſer Kanal geöffnet war, ſo iſt es doch auf der andern Seite aus dem Zuſtande jener Zeiten eben ſo begreiflich, daß man noch lieber aus der zweiten Hand, von den Arabern, ſich zu verſchaffen eifrig bemühet war, was die Byzantiner auf eine, wie es ſcheint, leichtere Art darboten. Denn bei der ſeltenen Kenntniß der griechiſchen Sprache war man zufrieden, lateiniſche Ueberſetzungen benutzen zu können, ohne zu fragen, ob ſie aus dem Griechiſchen oder aus dem Arabiſchen gemacht waren. Das Studium der hebräiſchen Sprache war zwar eben ſo ſelten, als das der griechiſchen

chiſchen Sprache unter den Chriſten; aber dafür gab es damals viele Gelehrte unter den Juden, welche Arabiſch und Lateiniſch verſtanden. Dadurch war der Kanal zur Mittheilung der Arabiſchen Gelehrſamkeit und der von den Arabern überſetzten und commentirten Ariſtoteliſchen Schriften gefunden [4]). Man ſchöpfte aber lieber aus dieſer Quelle, als aus der andern, weil die Verbindung mit den Byzantinern nach den Kreuzzügen unterbrochen wurde, weil jene Ueberſetzungen aus dem Hebräiſchen und Arabiſchen näher waren, und weil man bei ihnen zugleich Erklärungen fand, die bei dem dunklen Texte und dem Mangel an philologiſchen und philoſophiſchen Vorkenntniſſen um ſo erwünſchter ſeyn mußten. Man findet wenigſtens nicht, daß die Abendländer auf einem andern Wege, als durch die Araber, die erſte Kenntniß von den griechiſchen Kommentatoren des Ariſtoteles erhalten haben.

Aufnahme und Schickſale der Ariſtoteliſchen Schriften und Philoſophie.

Die neuen Ariſtoteliſchen Schriften traf gleich bei ihrer erſten Bekanntſchaft das Unglück, daß ſie als die Quelle der Ketzereien des Amalrich und Davids von Dinanto verboten und verbrannt wurden [5]). Schon früher hatte Walther, Prior des Kloſters St. Victor, ein großes Geſchrei gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie, als die Hauptquelle aller Ketzereien, erhoben, ohne viel Gehör

4) Buhle hat in dem erſten Bande ſeiner Ausgabe des Ariſtoteles S. 188 mehrere auch in Handſchriften exiſtirende arabiſche und hebräiſche Ueberſetzungen aufgezählet.

5) Man ſehe die Anmerk. 3.

Gehör zu finden. Dieses war auch das Schicksal des jetzigen strengen Verbotes, welches eine Kirchensynode zu Paris im J. 1209 gab. Ungeachtet diese Schriften verbrannt, und bei Strafe des Kirchenbannes nicht weiter gelesen und abgeschrieben werden sollten, so konnte doch das Verbot von keiner großen Wirkung gewesen seyn, da es schon 1215 mit mehr Mäßigung und Beschränkung wiederholet werden mußte in den Statuten, welche der päpstliche Legat für die Universität Paris verordnete. Es wurden Vorlesungen über Aristoteles dialektische Bücher ausdrücklich geboten, aber die Lectüre und der Vortrag über die Metaphysik, die Naturphilosophie des Aristoteles, und über die daraus verfertigten Compendien (Summen), so wie über die Summen der Lehren des Amalrich, David von Dinant, und des Spaniers Mauricius, verboten [6]). Nicht lange nachher milderte der Papst Gregorius in einer an die Universität zu Paris (1231) gerichteten Bulle dieses Verbot noch mehr, und verbot, ohne der Metaphysik zu gedenken, die Bücher der Physik nicht unbedingt, sondern auf so lange, bis sie geprüft und von allem Verdachte des Irrthums gereiniget seyn würden. Uebrigens wird das Studium des Aristoteles blos den Artisten erlaubt, und der Facultät der Theologie eingeschärft, nicht nach dem Ruhme eines Philosophen zu geizen, sondern nur dahin zu streben, Theodidacti zu werden; auch nur die Fragen abzuhandeln, welche durch theologische Bücher und die Schriften der Heiligen entschieden werden können,

6) Boulay T. III. p. 82. Et quod legant libros Aristotelis de Dialectica, tam de veteri, quam de nova, in scholis ordinarie et ad cursum. — Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et de naturali Philosophia, nec summae de iisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici haeretici, aut Mauricii Hispani.

nen, auch ſich der Hebräiſchen Sprache zu befleißigen [7]).

Wie wenig aber dieſes eingeſchränkte Verbot zu bedeuten hatte, oder wirkte, ſiehet man daraus, daß faſt gleichzeitig die Erklärungen und Ueberſetzungen des Ariſtoteles ſich vervielfältigten, daß die angeſehenſten Lehrer, und ſelbſt unter dieſen Dominikaner und Franciskaner, die in dieſen Zeiten ſo außerordentlich durch Privilegien von den Päpſten begünſtiget wurden, und aus Dankbarkeit als die gehorſamſten Diener derſelben ſich betragen mußten, anfingen, in der Erklärung des Ariſtoteles mit einander zu wetteifern, wie Alexander von Hales, Heinrich von Gent, Albert der Große, Thomas von Aquino, nebſt ihren zahlreichen Schülern. Es iſt bekannt, daß auf Anrathen und Aufmunterung des Thomas eine lateiniſche Ueberſetzung der Werke des Ariſtoteles veranſtaltet wurde [8]). Das Verbot von 1215

7) Boulay T. III. p. 142. Ad haec jubemus, ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unam post aliam ordinarie semper legant, et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa scientia prohibiti fuere Parisius, non utantur, quousque examinati fuerint, et ab omni errorum suspicione purgati. Magistri vero et scholares Theologiae in facultate, quam profitentur, se studeant laudabiliter exercere, nec Philosophos se ostentent, sed satagant fieri Theodidacti, nec loquantur in lingua populi, linguam Hebraeam cum Asotica confundentes, sed de illis tantum in scholis quaestionibus disputent, quae per libros Theologicos et sanctorum Patrum tractatus valeant terminari.

8) Der unbekannte Verfaſſer der Slaviſchen Chronik bei Lindenbrog, p. 206. Anno D. 1279 Wilhelmus de Brabantia ordinis Praedicatorum transtulit omnes libros Aristotelis de Graeco in Latinum, verbum

1215 ſcheint zwar unter der Regierung des Papſtes Clemens IV. 1265 erneuert worden zu ſeyn, aber aus den Folgen erhellet, daß es eben ſo unwirkſam geweſen iſt, als das frühere 9). Ein Jahrhundert ſpäter (1366) wurde ſogar von zwei Kardinälen verordnet, daß keiner Magiſter werden ſollte, wenn er nicht die vorgeſchriebenen Bücher des Ariſtoteles, unter denen auch die Metaphyſik und einige über Theile der Naturphiloſophie waren, ſtudiret, und in Vorleſungen erkläret hatte 10). So wie jene Verbote gegen den Zeitgeiſt waren, und daher ohne Wirkung blieben, einige Theologen etwa ausgenommen, welche eine nur ſchwache Oppoſition gegen den Rationalismus machten, ſo ſprachen dieſe Befehle, den Ariſtoteles zu leſen, nur ſpäter das aus, was ſchon längſt durch den Zeitgeiſt entſchieden und eingeführt war. Noch ſpäter war das Anſehen des Ariſtoteles ſo feſt gegründet, daß ein Widerſpruch gegen ſeine Behauptungen als ein Attentat gegen die Wahrheit und als ein ketzeriſches Beginnen geahndet wurde.

Philo-

e verbo, qua translatione scholares adhuc hodierna die utuntur in scholis, ad instantiam S. Thomae de Aquino Doctoris. Aventinus *Annal. Bojor.* L. VII. c. 8. Eodem autem tempore, anno nimirum Christi 1271, Heinricus Brabantinus Dominicanus rogatu D. Thomae e Graeco in linguam latinam de verbo ad verbum transfert omnes libros Aristotelis; Albertus usus est veteri translatione, quam Boethianam vocant.

9) Launoius *de varia Aristotelis fortuna.* c. VIII. p. 207.

10) Launoius ibid. c. IX. p. 210.

Philosophie der Araber.

Die Philosophie der Araber, die größtentheils in der Erklärung der Aristotelischen Schriften, und in der weitern Entwickelung mehrerer Theile der Philosophie auf dem analytischen Wege, zum Theil nach Ansichten, die dem Aristoteles fremd sind, bestand, wurde in dieser Periode fast ganz auf den abendländischen Boden verpflanzt, und daselbst mit den ebenfalls anders woher empfangenen, durch eigenes Nachdenken vermehrten und erworbenen philosophischen Materialien, und mit den kirchlichen Dogmen auf das innigste verschmelzt. Da also das Gebäude der Scholastik aus sehr verschiedenartigen Baumaterialien aufgeführt wurde, und unter diesen die Aristotelische Philosophie, wie sie von den Arabern gepflegt, gestaltet und ausgebildet worden, auf den Inhalt und die Form derselben einen bedeutenden Einfluß gehabt hat; so müssen wir, ehe wir weiter gehen können, jene Arabisch-Aristotelische Philosophie etwas näher betrachten, so weit es der Zweck unsers Vorhabens und der Reichthum der vorhandenen Materialien erfordert und gestattet. Eine vollständige, aus den ersten Quellen der arabischen Geisteswerke selbst geschöpfte Geschichte der in so vielen Rücksichten merkwürdigen Arabischen Literatur und Philosophie ist jetzt noch Bedürfniß, welches nur dann erst befriediget werden kann, wenn das Studium derselben mit mehr Eifer getrieben, der Zutritt zu den Bibliotheken, welche Arabische Handschriften besitzen, und selbst auch zu den Ländern, wo noch Ueberreste der alten Arabischen Gelehrsamkeit zu finden sind, mehr geöffnet und gebahnet, und der Gebrauch der vorhandenen Hülfsmittel erleichtert worden ist, wozu manche neuere Ereignisse von verschiedenen Seiten her günstige Hoffnungen erwecken. Hier wird eine kurze Darstellung der Entstehung eines Studiums der Philosophie

ſophie unter den Arabern, des eigenthümlichen Charakters deſſelben, und eine kurze Schilderung der Bemühungen und Verdienſte ihrer geachtetſten und einflußreichſten Philoſophen hinreichend ſeyn.

Mehrere Urſachen mußten ſich vereinigen, dem unverdorbenen, aber wilden und tapfern Nomadenvolke der Araber eine Empfänglichkeit für eine höhere Geiſtesbildung einzuflößen, als durch die Kraft der Naturpoeſie allein bei dem unſtäten Herumziehen und dem wenigen Verkehr mit andern Nationen möglich war. Die erſten Keime der Aufklärung pflanzten unter ſie die Chriſten, welche Parteiwuth und Intoleranz aus dem Schoße der Kirche vertrieben hatte. Durch die Anſiedelung mehrerer Anhänger von verſchiedenen Parteien, welchen die Hospitalität und Toleranz der Araber ſichere Zuflucht gewährte, durch die Handelscaravanen von benachbarten Nationen, dämmerte endlich in einigen Köpfen die Ueberzeugung von der Rohheit der bisherigen Religion und beſonders des Sternendienſtes, welche ein ſchlauer Kopf zur Einführung einer neuen, aus der Religion der Juden, Sabäer und Chriſten zuſammengeſchmolzenen, dem Geiſte, der Sinnesart und dem Charakter der Araber genau angemeſſenen Religion, zur völligen Umbildung eines Hirtenvolks zu einem kriegeriſchen, herrſchſüchtigen Volke, benutzte. Mohammed, der dieſen Plan klug anlegte, und durch ſeinen gewandten Geiſt, ſeine lebendige Phantaſie und hinreißende Rednerkünſte glücklich ausführte, lehrte ſeine Nation einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, anbeten, die Begierden mäßigen und beherrſchen, um einſt in jenem Leben durch die höchſten Genüſſe der Sinnlichkeit die Belohnung für die Opfer, die ſeine ſinnliche Religion forderte, im vollen Maße zu erhalten; er legte alles auf Glückſeligkeit an, und wußte durch den Inhalt dieſer neuen

Reli

Religionslehre, durch seine abweichende Lebensart, durch seine vorgeblichen Offenbarungen und scheinbare Wunder, die unter einem rohen Volke dem schlauen Verstande nur zu leicht wurden, ungeachtet des ersten Widerstandes nach und nach immer größere Haufen von Anhängern zu gewinnen, und mit dem höchsten Enthusiasmus für die neue Religion, wodurch er selbst als der höchste Prophet noch über Moses und Jesus stehe, die höchste weltliche und geistliche Gewalt in seiner Person zu vereinigen. Der Koran begreift die vorgeblichen Offenbarungen des Propheten Mahommeds, als göttliche Lehren, und das göttliche Ansehen, das er unter den Mahommedanern erhielt, machte, daß man in demselben alles zu finden wähnte, was dem Menschen zu wissen und zu glauben nothwendig und nützlich sey.

Bei diesem Glauben, welchen Mahommed und seine Nachfolger in den Gemüthern ihrer zahlreichen Anhänger fest zu gründen das Glück hatten, wäre eine wissenschaftliche Kultur des Volkes beinahe unmöglich gewesen, wenn nicht mehrere Ursachen gewirkt hätten, um das Bedürfniß derselben bald fühlbar zu machen. Die raschen Eroberungen unterwarfen ihrer Herrschaft ein Land nach dem andern; sie kamen in Verbindung mit den Syrern und Griechen; die Reichthümer, die sie erbeuteten, führten Wohlleben und Luxus herbei, und in dem Gefolge derselben kamen Krankheiten hervor, von welchen die frugale Lebensart und Einfalt der alten Araber nichts wußten, und nur durch griechische Heilkunst, deren sich e h Juden bemächtiget hatten, geheilt werden konnten. So wurde der kriegerischen Nation durch das Bedürfniß Achtung gegen die griechische Kunst und Wissenschaft, und eine Sehnsucht nach der Kenntniß derselben nach und nach eingeflößt. Dasselbe bewirkte auch der Hang einiger Kalifen zur Astrologie von einer andern Seite. Einige

nige Kalifen und Große unter den Arabern wurden alſo erſt aus Noth, dann aus Neigung Verehrer der fremden Wiſſenſchaft, und, da ſie die Nothwendigkeit einer beſſeren Bildung ihres Volkes einſahen, ſo ſuchten ſie durch gelehrte Anſtalten mancherlei Art die wiſſenſchaftliche Kultur unter demſelben zu befördern. Durch Berufung mehrerer Gelehrten, durch Anlegung von Akademieen, durch Ueberſetzungsverſuche ausländiſcher Werke im Großen, und durch Anlegung von Bibliotheken zeichneten ſich in dem achten und zu Anfange des neunten Jahrhunderts die Kalifen Al Manſor, Al Mohdi, Al Raſchid und Al Mamum beſonders aus.

Durch dieſe Bemühungen wurde der Nation ein fremdes Eigenthum zugewendet, und eine bisher ungewöhnliche Geiſtesbeſchäftigung aufgedrungen. Der beſſere Theil empfing das Geſchenk und pflegte ſein mit großer Zuneigung und Eifer. Schnell machten die denkenden Köpfe Eroberungen in den Wiſſenſchaften, ohne ſie ſelbſt viel weiter zu bringen. Dieſes war eine Folge von der Art und Weiſe, wie eine noch nicht dazu gebildete Nation in den Beſitz fremdes Geiſteseigenthums geſetzt wurde. Die griechiſchen Geiſteswerke, welche Nachfragen erregten, und in das Arabiſche überſetzt wurden, waren nur die mediciniſchen, philoſophiſchen, mathematiſchen und aſtronomiſchen. Denn dieſe entſprachen allein den nächſten gefühlten Bedürfniſſen, und die griechiſche Poeſie und Geſchichte konnte keinen Eingang finden, weil der Geiſt der Nation, die Religion und der Deſpotismus dem griechiſchen Geiſte widerſtrebte. Es war alſo nichts anders, als ein großer und gewiſſermaßen gewaltſamer Sprung, wenn die Araber ſich die reiferen Früchte des griechiſchen Geiſtes anzueignen ſuchten, ehe ſie zu dem Grade der Kultur gelangt waren, den die Griechen durch Poeſie, Beredſamkeit und Geſchichtsſtudium

dium erworben hatten, und ſie verläugneten dabei auch nicht den Charakter eines eroberungsſüchtigen Volkes. Die Folgen mußten bei dieſer von Oben herab eingeführten Aufklärung ganz anders ſeyn, als da, wo ſie in einem empfänglichen und dazu gebildeten Volke von ſelbſt ſich erzeugt. Es entſtand ein Geiſt der Beſchränkung, Einſeitigkeit, der doch dabei abſprechend war, und der Geiſt des freien ſelbſtſtändigen Forſchens erwachte nur ſelten in ſeinem ganzen Umfange.

Zu dieſen Nachtheilen geſellten ſich noch andere, welche ihren Grund in der Art und Weiſe hatten, wie jene Werke der Griechen in das Arabiſche übergetragen wurden. Bei der großen Entfernung der Sprache und Kultur der beiden Völker konnte kein unmittelbares Verkehr zwiſchen beiden entſtehen, ſondern es bedurfte eines Mittelgliedes. Dieſes fand ſich in den Syrern, welche ſchon ſeit Alexanders Zeiten in Verbindung mit den Griechen geſtanden, und ſeit dem fünften Jahrhundert zu Antiochia, Barytus und Edeſſa gelehrte Bildungsanſtalten beſaßen, und angefangen hatten, einzelne griechiſche Werke in das Syriſche zu überſetzen. Dieſe wurden die Dolmetſcher. Nachdem die griechiſchen Werke in das Syriſche überſetzt worden waren, überſetzten ſie Araber aus dieſer verwandten in ihre Landesſprache. Auf dieſe Art war man nur darauf bedacht, die Realkenntniß der Griechen den Arabern ohne formelle Geiſteskultur zuzuwenden. Nur wenige Araber erlernten ſelbſt die griechiſche Sprache, und beide Nationen rückten, ungeachtet jenes Ueberſetzungseifers, doch keinen Schritt näher zuſammen. Die überſetzten Originale der Griechen wurden ſogar, nachdem ſie überſetzt worden, zernichtet, weil man nur auf den Gebrauch des nächſten Augenblicks, nicht der Zukunft, bedacht war, gleich als wenn man jedes Mittel der Annäherung und weiteren Geiſteskultur

gleich

Digitized by Google

gleich in der Geburt hätte ersticken wollen. Die Uebersetzungen waren, so viel man urtheilen kann, noch dazu höchst unvollkommen und fehlerhaft. Denn wenn auch die gebildeteren und gelehrteren Syrer ihre Uebersetzungen gut gemacht hatten, so war es doch fast unvermeidlich, daß die Arabischen Uebersetzer nicht ganz in den Geist der ihnen ganz fremden Sachen eindringen, und daher schlecht übersetzen mußten. Es war aber auch der noch schlimmere Fall möglich, daß selbst die syrischen Uebersetzungen unvollkommen gerathen waren.

Wie es kam, daß unter den Philosophen Aristoteles Werke fast ausschließlich übersetzt wurden, können wir jetzt nicht mehr zureichend erklären. Es war aber ein folgereicher Umstand, daß zugleich nebst denselben auch die Erklärungsschriften der späteren Kommentatoren, welche meistentheils von den transcendenten Ideen des Neuplatonismus angesteckt waren, übersetzt wurden. Hierdurch wurde das Auffassen der Peripatetischen Philosophie nach ihrem eigenthümlichen Charakter noch mehr erschwert. Begreiflich ist es aber, daß Aristoteles unter einer Nation, die sich erst zur wissenschaftlichen Kultur empor hob, das größte Ansehen erhalten, daß er als der größte Philosoph bewundert und angestaunt werden mußte. Dieses günstige Vorurtheil mußte dem aufstrebenden Geiste einiger Araber bei der Dunkelheit, ja Unverständlichkeit der Uebersetzungen, bei dem concisen, inhaltsreichen Vortrage, bei der Menge von Problemen, die sie in Aristoteles Schriften fanden, sehr zu Statten kommen; sie setzten mit Recht voraus, daß in den unverständlichen Worten ein philosophisch wahrer Sinn verborgen seyn müsse. Man muß den Arabischen Denkern die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß sie durch Fleiß und Scharfsinn, wenn sie nicht eine falsche Uebersetzung oder verkehrte Ansicht der Ausleger auf einen durchaus

durchaus falschen Weg geführt hatte, oft und weit öfterer, als man vermuthen sollte, den Gesichtspunkt des bewunderten Philosophen sich errungen haben.

Der Koran, als Urkunde einer göttlichen Offenbarung, war zwar dem Philosophiren und freien Denken nicht allzu günstig, besonders durch die Vorstellung, die sich festgesetzt hatte, daß er alle Wahrheiten, die dem Menschen nothwendig und nützlich sind, enthalte, jedes andere Buch also entweder entbehrlich oder nachtheilig sey, wenn sein Inhalt mit dem Koran übereinstimme, oder von demselben abweiche. Gleichwohl war der Zwang, der dadurch entstand, weit weniger drückend, als er in der christlichen Kirche durch die Herrschsucht der Geistlichkeit gewesen war. Es bildete sich keine solche concentrirte hierarchische Macht, und daher auch keine so bestimmt festgesetzte speculative Dogmatik. Der Vernunftgebrauch wurde nicht in so enge Gränzen eingeschlossen; außer wenigen Gegenständen, welche mit dem Ansehen des Korans in einem zu engen Zusammenhange standen, war es den denkenden Köpfen frei gestellt, über alles Uebrige zu forschen. Ja die Untersuchung religiöser Gegenstände, die philosophische Entwickelung und Bestimmung der Begriffe von Gott und den göttlichen Eigenschaften, mußte vielmehr bei einer Religion, die nur auf einer Sammlung von Aussprüchen eines phantasiereichen Menschen beruhete, ein wichtiger Dienst seyn, um den schwankenden Ideen und Gefühlen in Begriffen eine feste Stütze und Haltung zu geben. In dieser Hinsicht konnte das Geschick keine passendere Philosophie der Nation zuführen, als die Aristotelische [11]). Darum ging auch das Hauptstreben der Ara-

11) Mahommed hatte die Erlernung der freien Künste bei Todesstrafe verboten, und verordnet, daß Jeder die Unter-

Arabischen Philosophen auf Metaphysik, besonders des Uebersinnlichen, oder Theologie, welches der Synkretismus der neuplatonischen Ausleger des Aristoteles auch noch besonders begünstigte. Indessen gab es doch gewisse Gegenstände, über welche nicht geforscht werden sollte, die dem Gebiete der menschlichen Vernunft für immer verschlossen waren; und über diese äußerten sich auch selbst die denkendsten Köpfe mit eben der sclavischen Abhängigkeit von der Auctorität, und mit derselben Härte gegen

Untersuchungen über den Inhalt des Korans bis an den jüngsten Tag versparen solle, an welchem Gott alle Streitigkeiten entscheiden werde. Alcoran 1. B. 1. Kap. Si quis disputare voluerit, iube, ut verbis parcat, usque ad extremi iudicii diem, in quo Deus omnes lites componet. Euthymius *in Sylburgii Saracenicis* p. 43. *αποκλειων πασι την ερευναν των παρ' αυτου δογματιζομενων, ει αληθη ταυτα η μη, κελευει τον μεν ως θεοπνευστα δεχεσθαι τα παρ' αυτου παντα, παραπεμψαι δε την τουτων δοκιμασιαν εις την τελευταιαν ἡμεραν της παγκοσμιου κρισεως· τοτε γαρ φανηναι το παντων δοκιμον.* Daraus läßt sich also der Widerstand erklären, welchen die Einführung der Wissenschaften, und besonders der Philosophie, anfangs, unter den religiösen und fanatischen Arabern finden mußte. Aber die entstehenden Religionszweifel öffneten Vielen die Augen. Ignotae nostris artes (sagt Algazel bei Eduard Pocock in seinem *Specimen historiae Arabum* p. 196) postea, cum in dubium vocari religionis articuli coepissent, invectae. Ja, die fortschreitende Einsicht und Aufklärung machte, daß einige Gelehrte die Philosophie für unentbehrlich hielten, um die Religion von den eingeflossenen Irrthümern zu reinigen. *Abulpharagii Dynastiae* IX. p. 218. Coetus doctorum Basorae subsistentium dixit: religionem pollutam esse et mixtam erroribus nec ablui ac mundari posse, nisi Philosophiae ope; asserentes, ubi coniuncta fuerit Philosophia Graecanica et religio Arabica, tum demum consecuturam perfectionem.

gegen Andersdenkende, wie es ſo oft in dem Abendlande unter der Herrſchaft der kirchlichen Auctorität Sitte geweſen iſt [11b]). In der Folge gab es daher freilich auch manche Colliſionen zwiſchen der Religion und der Philoſophie, und es bildeten ſich dadurch entgegengeſetzte Parteien, die wir aber nicht genau genug kennen.

Es war ein Vortheil für die Bildung des philoſophiſchen Geiſtes bei den Arabern, daß die philoſophiſchen Werke

11b) Als Beleg führen wir nur eine einzige Stelle aus dem Averroes *Destructio destructionis* p. 56. an. Loqui autem de miraculis, antiqui philosophorum non fecerunt de eo sermonem, quum haec est apud eos ex rebus, de quibus non sunt ponendae quaestiones discutiendaeque. Nam sunt principia legum, et qui speculatur de eis, et dubitat de ipsis, oportet condemnari apud eos, quemadmodum qui speculatur de aliis principiis legis universalibus, sicut, si Deus gloriosus reperiatur, et si summum bonum reperiatur, et si virtutes reperiantur; in quorum esse non dubitatur, et qualitas esse eorum est quid divinum abstractum ab apprehensione intellectus humani. Et causa huius est, quum haec sunt principia eorum, quae operantur, quibus homo erit religiosus. Et non est modus ad perveniendum ad scientiam, nisi postquam pervenerit ad religionem. Et oportet ut non se intromittat ad speculandum de principiis, quae faciant dignitatem, antequam perveniat ad dignitatem. Et cum artes scientificae non perficiantur nisi prooemiis et praeambulis, quae primo recipiet addiscens, quando magis hoc debet esse in rebus, quae operantur. S. 57. ſetzt er noch hinzu: der Zweifel an dieſen Principien des Geſetzes zerſtöre das Weſen des Menſchen. Quare oportet omnem hominem recipere principia legis, et procul dubio ut exaltet eum, qui posuit ea. Nam negatio eorum et dubitatio in eis destruit esse hominis. Quare oportet interficere haereticos.

Werke des Ariſtoteles in Geſellſchaft der mediciniſchen und mathematiſchen auf ihren Boden verpflanzt wurden. Denn dadurch bekam der dialektiſche Geiſt, welcher in Ariſtoteles Schriften herrſchte, zugleich einen Stoff, einen feſten Haltungspunkt, der das Verlieren in luftige Begriffe verhindern, und dem Fluge des Geiſtes in die luftigen Regionen der Dichtung das Gegengewicht hielt, und zugleich der Abſtraction und Reflexion einen immer neuen Stoff zuführen konnte.

Bei dem allen läßt ſich nicht behaupten, daß das wiſſenſchaftliche Streben des philoſophiſchen Geiſtes durch die Thätigkeit der Arabiſchen Denker ſehr gefördert worden wäre. Denn ſie hatten einmal den Ariſtoteles zum Weiſeweiſer für ihre philoſophiſche Speculation gewählt; ihm nachzudenken, ſeinen Erwerb in dem philoſophiſchen Forſchen ſich anzueignen, ſeine Begriffe mehr zu entwickeln und zu erläutern: dieſes war das Ziel, das ſie ſich vorgeſteckt hatten. Man darf alſo bei ihnen, mit wenigen Ausnahmen, keine originale Forſchung, keine originalen Anſichten und Reſultate erwarten, ſondern nur eine weitere Entwickelung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, mit einigen Modificationen derſelben aus der Neuplatoniſchen Philoſophie. Hieraus läßt ſich ſchon der Werth der ſogenannten Arabiſchen Philoſophie theils an ſich, theils in Beziehung auf den wiſſenſchaftlichen Culturſtand der Araber und ſpäterhin der occidentaliſchen Abendländer in dem Mittelalter beurtheilen. An ſich kommt ihr nur ein geringer Werth zu. Denn ſo zahlreich auch die Namen der Philoſophen und ihrer Werke ſind, welche von Arabiſchen Schriftſtellern genannt werden, ſo ſcheint es doch nach allem, was wir von ihnen wiſſen, daß ein originaler Geiſt des Selbſtforſchens und Selbſtprüfens nach Vernunftprincipien unter ihnen bis zu einem höheren Grade nicht geweckt worden ſey. Die Ariſtoteliſche Philoſophie, die anfangs das Gängband

war, entwöhnte ſie immer mehr von dem Verſuche, ſelbſtſtändig ſich in dem Felde der Speculation zu bewegen, und ſteigt immer mehr in der übertriebenen Verehrung. Der jüngſte unter den Philoſophen, die wir kennen, iſt auch der ſclaviſchſte Anhänger und Nachbeter des Ariſtoteles. Mit dieſer ſteigenden Verehrung hielt aber das Studium und die reine Kenntniß ſeiner Philoſophie nicht gleichen Schritt. Immer mehr war es der durch die Speculationen und Hypotheſen der Neuplatoniker modificirte und miſsverſtandene Ariſtoteles, der die gröſte Bewunderung erhielt. Dieſes auf den Ariſtoteles gerichtete Nachdenken war nicht ganz fruchtlos; aber der Gewinn auch nicht ſo bedeutend. Analytiſche Deutlichkeit der Begriffe, und mehr Zuſammenhang in den Sätzen, nächſtdem eine vollſtändigere Entwickelung der Idee von den einzelnen philoſophiſchen Wiſſenſchaften, wie ſie Ariſtoteles ſich gedacht hatte, die Auflöſung einiger von ihm aufgeſtellten aber nicht bearbeiteten Probleme, vorzüglich derjenigen, welche ſich auf religiöſe Ideen, auf Gott und das Verhältniß Gottes zur Welt beziehen; — hierauf ſchränkt ſich der letzte, beſonders in Hinſicht auf Logik und Metaphyſik ein. Die übrigen Disciplinen, als die Ethik, Politik und Geſetzgebung hatten für die Denker dieſer Nation nicht weniger Intereſſe; allein hier war der freie Gang der Forſchung durch die Feſſeln des Korans und der heiligen Tradition mehr gebunden und beſchränkt, ſo daß mehr die Anwendung der gegebenen Normen in wirklichen Fällen (wobei nur noch zuweilen die Frage aufgeworfen wurde, ob dabei die Vernunft auch eine Stimme habe, und ob ſie dem ſchriftlichen und mündlichen heiligen Geſetze unter- oder übergeordnet ſeyn ſolle) als die Ausmittelung eines erſten Vernunftprincips die Köpfe beſchäftigte [12]). Wie

12) Man ſehe darüber Brucker *Hist. crit. Philos.* T. III. p. 69. 98.

Wie hoch oder gering aber auch dieſer Werth angeſchlagen werde, ſo iſt doch einleuchtend, daß dieſe fremde angeeignete Philoſophie nicht ohne wohlthätige Folgen für die Cultur der Nation ſelbſt geblieben iſt. Denn der Geſichtskreis wurde erweitert, das Nachdenken über wichtige Gegenſtände, der Zweifel über die Wahrheit der herrſchenden Vorſtellungsweiſen, Prüfung der mit einander ſtreitenden, veranlaßt und befördert, ein Grad des Selbſtdenkens hervorgebracht, der die dicken Nebel der Unwiſſenheit, des Aberglaubens und der Vorurtheile einigermaßen durchbrach. Dieſe wohlthätigen Folgen wurden freilich wieder durch den religiöſen und politiſchen Despotismus aufgehalten und eingeſchränkt, und durch den Schein von Gründlichkeit, welchen die Vertheidiger des Aberglaubens durch die dialektiſchen Gründe erhielten, zum Theil wieder aufgewogen. Dagegen bietet ſich eine neue Seite zur Beurtheilung dar, in wiefern das Studium der Philoſophie der Araber einen großen Einfluß auf das Philoſophiren in dem chriſtlichen Occidente gehabt hat; die ausgebreitetere Kenntniß der Ariſtoteliſchen Philoſophie, die unbeſchränktere Herrſchaft derſelben auf eine lange Zeit dadurch mit beſtimmt worden iſt. Dieſe Beurtheilung hängt aber von dem Urtheile über die Ariſtoteliſch-Scholaſtiſche Philoſophie ab.

Wir müſſen nun auch noch die berühmteſten Philoſophen unter den Arabern, welche zugleich den größten Einfluß auf die Scholaſtik gehabt haben, nennen, und ihr Leben, ihre intellectuelle Thätigkeit, ihr philoſophiſches Streben und Verdienſt betrachten. Hierdurch kann nicht nur das angemeine Bild von dem Charakter der Arabiſchen Philoſophie erſt die gehörige Anſchaulichkeit bekommen, ſondern wir erhalten auch die zur deutlichen Erkenntniß des Fortgangs der ſcholaſtiſchen Philoſophie erforderlichen Geſchichtsdata. Wir können und müſſen

uns

uns dabei kurz faſſen, weil das Erſte ſich mit dem Zwecke dieſer Darſtellung verträgt, das zweite aber eine Folge iſt von der Schwierigkeit eigner Forſchung in dieſem Theile der Geſchichte der Philoſophie.

Einer der erſten unter den Arabern, die ſich durch ihr Philoſophiren berühmt gemacht haben, iſt Alkandi, oder wie ſein vollſtändiger Name im Arabiſchen heißt, Abu Yuſef Jacob Ebn Eſchak Alkandi, aus Basra am Perſiſchen Meerbuſen gebürtig, aus einem vornehmen Geſchlechte, unter der Regierung des Kalifen Al-Mamun, und ſeiner Nachfolger. Gute Anlagen und eine ſorgfältige Erziehung machten aus ihm einen großen Gelehrten ſeiner Nation, der durch ſeine Gunſt bei den Fürſten, durch ſein Anſehen, ſeine überwiegenden Kenntniſſe und ſeinen Charakter das Intereſſe für das Studium der Wiſſenſchaften ſehr beförderte, die glänzendſten Ehrentitel (als: der Philoſoph der Araber, der Phönix ſeiner Zeit in der Kenntniß aller Wiſſenſchaften u. ſ. w.) ſich erwarb, aber auch von den engherzigen Verehrern des Korans harte Verfolgungen ſich zuzog, die er, als Philoſoph, zum Beſten der Wiſſenſchaften wandte. Philoſophie, Mathematik, beſonders Aſtronomie und Arzneykunde, waren die Hauptfächer des menſchlichen Wiſſens, die ihn am meiſten intereſſirten. Für das Philoſophiren munterte er in einer eigenen Schrift auf, und ſetzte in einer andern die Nothwendigkeit der Mathematik zum Verſtehen der Philoſophie aus einander. Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind Commentare über das Organon des Ariſtoteles, logiſche und metaphyſiſche Fragen, eine Abhandlung über die eſoteriſche Philoſophie.

In dem zehnten Jahrhundert lebte ebenfalls ein anderer merkwürdiger Mann, der ſich um ſeine Nation durch ſeine wiſſenſchaftlichen Bemühungen verdient machte,

Abu

Abu Naſr Mohammed Ebn Tarchan Alfarabi, aus der Provinz Forab, geboren in der Stadt Balah. Ungeachtet er aus einem edlen und reichen Geſchlechte war, verſchmähete er doch die glänzenden Ausſichten und den Lebensgenuß, wozu daſſelbe ihn berechtigte. Er begab ſich vielmehr nach Bagdad, um in den daſigen Schulen ſeinen Geiſt zu bilden. Unter der Anleitung des Johannes Meſue wurde er mit dem lebhafteſten Intereſſe für die Philoſophie erfüllt, daß er ihr ſein ganzes Leben widmete. Nach dem Beiſpiele anderer Araber verband er damit das Studium der Mathematik, Aſtronomie, Aſtrologie und Arzneikunde. Sein Lehrer Johannes hatte ihn in die Ariſtoteliſche Philoſophie eingeführt, und er behielt ſein ganzes Leben hindurch die größte Werthſchätzung derſelben. Nach der Verſicherung einiger Schriftſteller las er Ariſtotelis Abhandlung vom Gehör vierzigmal, und ſeine Rhetorik zweihundertmal, ohne daß ihn ein Ueberdruß anwandelte. Indem er beſonders das Organon commentirte, bemühete er ſich zu gleicher Zeit die Geheimniſſe der Logik zu ergründen, die darin von Alkandi gelaſſenen Lücken zu ergänzen. Zugleich war ſein Beſtreben darauf gerichtet, das Studium der Logik zu erleichtern, und er befliſſigte ſich daher eines deutlichen Vortrags. Seine Logik, d. i. ſeine Commentare über das Organon, wurden von den Scholaſtikern fleiſſig gebraucht; und außer dieſen führet Vincenz von Beauvais in ſeinem Speculum doctrinale noch häufig ſeine beiden Abhandlungen von dem Urſprung und der Eintheilung der Wiſſenſchaften an, die eine Art von Encyklopädie ſcheinen vorgeſtellt zu haben.

An Ruhm übertraf beide noch Avicenna, oder Abu Ali Al Hoſain Ebn Sina Al Schaiich Al Raiis, ſo wie auch an wirklichem Verdienſt um die Philoſophie und Medicin. Bachara war ſeine Geburts-

ſtadt.

ſtadt. Sein Vater war mit allem Fleiß bemüht, ſeinem Sohne, der frühzeitig ſchöne Anlagen blicken ließ, eine zweckmäßige Bildung geben zu laſſen. Nachdem er von einem berühmten Mathematiker in den Anfangsgründen der Arithmetik, Geometrie und Aſtronomie unterwieſen worden, bekam er einen Hauslehrer in der Philoſophie, von dem er aber nichts weiter lernte, als die Terminologie der Logik. Sich ſelbſt überlaſſen, ſtudirte er die logiſchen Schriften, und zog die Commentare darüber zu Rathe. Zur Vollendung ſeiner Studien wurde er darauf nach Bagdad, dem berühmteſten Muſenſitze unter den Arabern, geſchickt, wo er mit der größten Anſtrengung und Selbſtverläugnung ſich auf die Erforſchung der verborgenen Principien des Denkens und der Natur legte. Anderthalb Jahre brachte er, wie er ſelbſt erzählt, in dem emſigen Studium der Bücher zu; ſo oft er auf ein ſchwieriges Problem ſtieß, oder den Mittelbegriff eines Syllogismus nicht finden konnte, ging er in eine Moſchee und flehete zum Schöpfer, ſeinen Verſtand zu öffnen, um das Verborgene zu entdecken. Dann ging er Abends nach Hauſe, las und ſchrieb die Nacht hindurch, verſcheuchte den Schlaf durch Wein, und wenn ihn gleichwohl der Schlaf überwältigte, ſo träumte er von dem Gegenſtande ſeines Nachforſchens. So arbeitete er raſtlos fort, bis er eine gründliche Einſicht in die Dialektik und Naturwiſſenſchaft erlangt hatte [13]).

In ſeinem ein und zwanzigſten Jahre fing er an über Gegenſtände der Philoſophie und Medicin zu ſchreiben. Man führet von ihm an eine Logik, Phyſik und Metaphyſik; außer dieſen noch beſondere Abhandlungen von der Eintheilung der Wiſſenſchaften, von den Definitionen und Problemen, von der Seele, von den Thieren,

13) Brucker T. III. p. 82. aus dem Abulfarajus.

ren, von den Sternen, einen Kanon oder Syſtem der Medicin, auch eine Alchymie. Vielleicht würde er noch mehr geſchrieben, und ſich noch mehr Ruhm erworben haben, wenn er nicht durch ſeine Praxis große Reichthümer erworben, den Ausſchweifungen der Liebe ſich ergeben, und zuletzt als Leibarzt des Statthalters von Bachara des Majeſtätsverbrechens angeklagt worden wäre, und in dem Gefängniſſe ſein Leben beſchloſſen hätte. Er hat das Schickſal gehabt, daß ſeine philoſophiſchen und mediciniſchen Einſichten und Verdienſte auf eine ganz entgegengeſetzte Weiſe beurtheilt und geſchätzt worden ſind, und das nicht allein in den neuern Zeiten, ſondern auch ſelbſt unter ſeinen Landsleuten. Während einige unter den letztern ihm Schuld geben, er ſey in der Medicin einäugig und in der Philoſophie blind geweſen, betrachten ihn Mehrere unter den Neuern als einen bloßen Compilator, Stoppler, ja Plagiarius, der nicht einmal mit Beurtheilungskraft ſeine Schriften mit den Kenntniſſen der Griechen angefüllt habe. Dieſes Urtheil verräth Parteilichkeit und Unkunde der Lage, in welcher ſich die Arabiſchen Gelehrten befanden, denen keine andere Quelle zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß offen ſtand, als die Denkmäler der Griechen. Das richtige Urtheil über ihn wird durch die Seltenheit und Beſchaffenheit der Ueberſetzung ſeiner Schriften, überhaupt auch durch die zu unvollſtändige und einſeitige Kenntniß der Arabiſchen Literatur erſchweret. Die wenigen Sätze, welche Tiedemann aus ſeiner Metaphyſik angeführt hat (die übrigen Werke konnte er der Seltenheit wegen nicht erlangen) beweiſen wenigſtens, daß er ein denkender Kopf war, der im Ganzen zwar dem Ariſtoteles folgt, aber doch nicht ohne Einſicht die metaphyſiſchen Begriffe weiter entwickelt und genauer beſtimmt, welche keiner analytiſchen Deutlichkeit fähig ſind, und durch alles dieſes der Metaphyſik den erſten Zuſchnitt

gibt,

gibt, welchen sie unter den Scholastikern auf lange Zeit behalten hat.

Der Gegenstand der Metaphysik ist ihm das Seyn und das Ding (esse, ens) als solches, in der höchsten Abstraction. Denn dieses Seyn ist ein Prädicat, welches allen Gegenständen der Philosophie gemeinschaftlich zukommt, und daher in keinem andern Theile der Philosophie besonders betrachtet wird. Die Metaphysik untersucht daher dieses Seyn, dessen Bestandtheile und Gattungen, bis zu den Bestimmungen der Quantität und Qualität herab, welche Gegenstand besonderer Wissenschaften, nämlich der Physik und Mathematik, sind; also die Grundsätze der besonderen Wissenschaften, welche aus den allgemeinen nothwendig fließen müssen, zugleich auch die letzten Ursachen bis auf die allererste Ursache alles Seyns. Der Nutzen und der Zweck dieser Wissenschaft besteht darin, daß man durch sie Gewißheit für die Grundsätze aller besondern Wissenschaften erlange. Die Ordnung, in welcher er sie abhandelt, ist folgende: zuerst handelt er vom Möglichen, Nothwendigen, Zufälligen; dann von dem Wirklichen, der Substanz, dem Accidenz, der Gattung, Art und dem Individuum; von der Ursache, dem Wirken und Leiden; der Einheit und Einerleiheit und dem Gegensatze; endlich von den Principien alles Wirklichen, und sonach auch von dem höchsten Wesen [14]).

Der durch Aristoteles Philosophie vorzüglich begünstigten Sucht, alles zu definiren, setzt Avicenna einige Schranken, indem er aus Gründen darthut, daß sich das Ding, das Mögliche, Unmögliche und Nothwendige, nicht definiren lasse. Es muß überhaupt

14) Avicennae Metaphysica per Bernardinum Venetum. Venedig 1494. L. I. Tract. I. c. 2. 3. 5.

haupt Dinge geben, die keine Definition zulassen, weil sonst das Erklären ohne Ende fort, oder im Kreise herumgehen müßte. Darunter gehört nun auch der Begriff des Dinges überhaupt, von welchem noch keine schulgerechte Erklärung hat gegeben werden können. Wenn man sagt, ein Ding ist, was entweder wirkt oder leidet; so ist das Definitum klärer als die Definition; denn daß ein Ding entweder wirkend oder leidend seyn müsse, ist nicht durch sich selbst einleuchtend, sondern muß erst durch Schlüsse eingesehen werden. Sagt man, es ist dasjenige, wovon etwas mit Wahrheit ausgesagt werden kann, so ist dieses weniger deutlich, als der Begriff eines Dinges, und die Erklärung ist außerdem tautologisch. — Die Begriffe des Nothwendigen, Möglichen und Unmöglichen sind unerklärbar, weil in dem Begriffe des Nothwendigen schon der Begriff des Möglichen und Unmöglichen, und in dem Begriffe des Möglichen schon der Begriff des Nothwendigen vorausgesetzt wird [15]).

Ein nothwendiges Ding hat keine Ursache. Denn dann hinge das Daseyn desselben von dem Daseyn dieser ab, und es wäre dann nicht nothwendig. Was hingegen blos möglich ist, dessen Seyn oder Nichtseyn hat eine Ursache. Denn ist es, so ist das Seyn hinzugegeben; ist es nicht, so ist es von ihm getrennt; beides kann seinen Grund nicht in dem Möglichen selbst, sondern in einer äußeren Ursache haben [16]).

Es kann nur ein einziges nothwendiges Wesen geben. Man setze mehrere nothwendige Wesen, so sind sie entweder in Ansehung ihres Wesens, oder ihres

15) Ibid. L. II. Tr. I. c. 1.

16) Ibid. L. II. Tr. I. c. 2.

ihres Begriffs verschieden, so daß sie Individuen einer Gattung sind. Durch ihr Wesen können sie sich aber nicht unterscheiden, weil sie nothwendig sind, und ihnen als solchen dieselbe Definition zukommen muß; eben so wenig aber durch den Begriff als Individuen einer Gattung; denn dann müßte sich dieser Unterschied entweder auf ihr Wesen gründen, oder nicht. Der erste Fall ist nach dem obigen nicht möglich, der zweite eben so wenig, weil alsdann der Unterschied von einer äußeren Ursache herrühren müßte, wodurch die nothwendigen Wesen aufhören würden, nothwendig zu seyn [17]).

Einheit und Zahl läßt sich theils als ein bloßes Gedankending, theils als ein objectives Reale betrachten. Jenes ist sie, in wiefern sie unabhängig von allem zählbaren Stoffe, worauf sie bezogen werden kann, betrachtet, dieses, in sofern sie in Beziehung auf einen solchen Stoff vorgestellt wird. Die Verhältnisse, welche von Einigen blos für subjectiv, von Andern blos für objectiv gehalten wurden, betrachtet Avicenna theils als Producte des Verstandes, theils als in den Objecten gegründet [18]).

Ein Subject ist dasjenige, worin ein Anderes, aber nicht als dessen Theil ist. Dadurch unterscheidet sich das Subject von dem Zusammengesetzten [19]).

Das Wesen des Körpers besteht blos in der Ausdehnung. Die bestimmten Dimensionen in die Länge, Breite, Tiefe, sind dem Körper nicht wesentlich eigen; denn sie finden sich nicht in allen Körpern, und die Körper sind nicht nothwendig in gewisse Gränzen oder Flächen

17) Ibid. L. II. Tr. I. c. 3.

18) Ibid. L. II. c. 3. 5. III. c. 10.

19) Ibid. L. II. Tr. II. c. 1.

Flächen eingeſchloſſen, welches nur aus ihrer nicht weſentlichen Endlichkeit folget. Zu dem Weſen eines Körpers gehört alſo blos dieſes, daß er drei Dimenſionen haben kann, und die bloße Ausdehnung (continuitas). Der mathematiſche und phyſiſche Körper unterſcheidet ſich darin, daß der erſte beſtimmte Gränzen der Ausdehnung hat, der zweite nicht. Sofern ein Körper die körperliche Form annehmen kann, iſt er ein blos möglicher Körper. Das Subject eines möglichen Körpers heißt Materie. Die Materie iſt Subſtanz, in ſofern ſie in keinem andern Subjecte iſt. Körperliche Subſtanz iſt die Materie, in ſofern ſie Empfänglichkeit für die körperliche Form hat (substantia adaptata). Ohne alle Form läßt ſich die Materie nicht denken [20]).

Vor allem, was entſteht oder anfängt, muß eine Materie vorhergehen. Was entſteht, iſt noch nicht, iſt alſo, ehe es entſteht, ein blos Mögliches, dem das Seyn und Nichtſeyn zukommen kann. Dieſe Möglichkeit iſt entweder in einem Subjecte oder nicht. Wäre das Letzte, ſo wäre die Möglichkeit an ſich Subſtanz, welches nicht ſeyn kann. Alſo muß das Erſte Statt finden, und alſo gibt es von jedem Entſtehenden ein Subject, worin dieſe Möglichkeit ſich befindet, und dieſes Subject iſt die Materie [21]).

Die Qualitäten, wie das Weiße, die Wärme, die Kälte, welche Einige zu Subſtanzen erhoben hatten, ſind nach Avicenna keine Subſtanzen, ſondern Accidenzen. Als Subſtanzen müßten ſie entweder körperlich oder unkörperlich ſeyn. Unkörperlich ſind ſie aber nicht. Denn wenn aus ihnen Körper zuſammengeſetzt werden können, ſo

20) Ibid. L. II. Tr. 2, c. 7.

21) Ibid. L. IV. c. 2.

ſind ſie ausgedehnt und theilbar; kann das aber auch nicht geſchehen, und exiſtiren ſie nur durch die Verbindung mit Körpern, ſo nehmen ſie doch einen Ort ein, und ſind mithin ausgedehnt und theilbar. Sie können aber auch nicht körperlich ſeyn. Wären ſie dieſes, ſo wären ſie entweder von ihrem Körper trennbar oder unzertrennlich. In dem letzten Falle ſind ſie keine Subſtanzen, ſondern nur Accidenzen. Laſſen ſie ſich trennen, ſo gehen ſie von Körper zu Körper über; folglich müßte ein Körper, der einen andern erwärmt, ſelbſt dadurch kälter werden [22]).

Die Gleichzeitigkeit der Wirkung mit ihrer Urſache behauptet Avicenna, ſo wie auch den Satz, daß eine Urſache, die einem Dinge ihr Daſeyn gegeben habe, ſo lange als es dauere, ſteten Einfluß auf daſſelbe haben müſſe, widrigenfalls es ſonſt in ſein Nichtſeyn zurückſinken müßte, und widerſpricht denen, die dafür hielten, daß ein einmal zum Daſeyn gebrachtes Ding ohne Beihülfe der Urſache ſein Daſeyn fortſetzen könne [23]). Die Beweiſe dieſer Sätze ſind ſo unverſtändlich überſetzt, daß Tiedemann nicht in ſie eindringen konnte.

Uebrigens war die Haupttendenz ſeiner Metaphyſik die demonſtrative Erkenntniß von Gott. Nur wiſſen wir nicht genau ſein Syſtem. Averroes führet mehrere ſeiner Behauptungen an, aber theils ſo dunkel, größtentheils durch die Schuld der Ueberſetzer, theils ſo abgeriſſen und fragmentariſch, ja ſelbſt widerſprechend, daß es ſchwer iſt, ein beſtimmtes Urtheil zu fällen. Wie ſoll man, um nur Eins anzuführen, das mit einander reimen, daß

22) Ibid. L. III. c. 7.

23) Ibid. L. VI. c. 2, 2.

Digitized by Google

daß Avicenna, nach dem Bericht des Averroes, die Emanationslehre der Alexandriner annahm, und mit Ariſtoteles Syſtem verband, und daher ein einfaches Urweſen behauptete, und doch wiederum in ſeiner Orientaliſchen Philoſophie behauptet haben ſoll, daß Gott nichts anders als der himmliſche Körper ſey, welcher aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt [24]). Hat er ſelbſt ſo unverträgliche Sätze mit einander verbunden, oder Averroes ihn ſo wenig verſtanden, daß er ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzte?

Nachdem auſſer den genannten Philoſophen noch Mehrere ſich hervorgethan hatten, welche alle dahin ſtrebten, die in der Muhammedaniſchen Religionsurkunde gelegenen Wahrheiten philoſophiſch zu entwickeln und zu begründen, aber durch die mannigfaltigen neuen Anſichten, die dadurch auf die Bahn kamen, beſonders die Ewigkeit der Welt und die Emanation aller Dinge aus Gott, welche durch die ſynkretiſtiſche Verſchmelzung der Ariſtoteliſchen und Alexandrinisch-Neuplatoniſchen Philoſophie von

24) Averrois *Destructio Destructionis* Disput. III. p. m. 23. Disp. IV. p. 31b. Dixi, cum dixit, omne corpus est compositum ex materia et forma, haec non est opinio Philosophorum de corpore coelesti, nisi fuerit nomen materiae dictum aequivoce; sed est id, quod dixit Avicenna tantum. Disput. X. p. 46. Et iam vidimus nostra tempestate multos et ex sociis Avicennae propter hoc dubium exposuisse Avicennam esse huius opinionis, et dixerunt, quod ipse non tenet, quod sit hic separatum: et dixerunt hoc apparere ex sermone eius de necessario inesse in multis locis; et est id, quod posuit in Philosophia sua orientali; et dixerunt, quod ideo appellavit illam orientalem, quum est ex opinione orientalium tenentium, quod Deus sit corpus coeleste, ut ipse opinatur.

von vielen Arabischen Denkern angenommen worden waren, mehrere Parteien entstanden waren, welche auf verschiedene Art von dem Buchstaben des Islamismus abwichen, so trat endlich ein Philosoph auf, welcher die rechtgläubige Lehre durch skeptische Bestreitung der Philosophen zu retten und zu befestigen suchte. Dieses that Abu Hamed Muhammed Ebn Muhammed Ebn Achmed Al Gazeli, gewöhnlich Algazel genannt. Er war aus Tos oder Tus, einer berühmten Handelsstadt, gebürtig, der Sohn eines reichen Kaufmanns. Für die Wissenschaften bestimmt, weil er früh Talente zeigte, machte er in denselben solche Fortschritte, daß er zu Bagdad als öffentlicher Lehrer angestellt wurde, und mit großem Beifalle, Zulaufe und Ruhme lehrte. Ungeachtet der großen Vortheile, die er sich dadurch verschaffte, legte er doch nach einiger Zeit unerwartet sein Amt nieder, und schenkte sein ganzes Vermögen den Armen. Nach einer Wallfahrt nach Mecca verweilte er in Syrien und Aegypten, vorzüglich in Alexandrien und Kairo, um einen der berühmtesten Mohammedanischen Theologen, den Etartosi, zu hören. Er kehrte von da nach Bagdad zurück, wo er 1127 im fünf und funfzigsten Jahre seines Alters starb. Mehrere seiner philosophischen Schriften und Compendien über die Logik, Metaphysik und Moral, so wie seine Abhandlung über die Meinungen der Philosophen, und andere Schriften, von denen Theyheil mehrere anführt, gründeten seinen Ruhm und Ansehen unter seinen Zeitgenossen, und auch noch späterhin, selbst unter den Scholastikern. Während seiner Abwesenheit von Bagdad machte ein Werk, über die Wiederherstellung der Gesetzwissenschaft, worin er einiges Herkömmliche getadelt hatte, ein großes Aufsehen, und es wurde in allen Staaten des Kalifats verbrannt. Merkwürdiger als diese und andere Schriften ist seine Schrift: destructio philosophorum, worin

worin er die mohammedaniſche Lehre gegen die philoſophiſchen Vernünfteleien von der Emanation und Weltewigkeit durch Zernichtung der Speculation zu ſchützen ſuchte. Es findet ſich darin mancher helle Blick, und ein freier Geiſt, der das Blendwerk der Speculation oft glücklich durchſchauete, ein Analogon der griechiſchen Skepſis. Nach der Ausſage des Thophail war er zur Anſchauung des Abſoluten gelangt, ohne daß ſich ſein ſkeptiſcher Geiſt ganz verlor. „Was war", ſagte er, „iſt nicht mit Worten auszudrücken. Sprich: es war gut; und frag mich weiter nicht." Das Zweifeln hielt er für den Weg zum Nachdenken. „Wenn dieſe Worte auch nichts wirkten", ſagte er, „als daß ſie dich in deinen geerbten Meinungen zweifelhaft machten, ſo wäre das ſchon Vortheil genug. Denn wer nicht zweifelt, der denkt nicht nach, und wer nicht nachdenkt, der erlangt keine Einſichten, und wer keine Einſichten erlangt, der bleibt in Blindheit und Verwirrung" [25]). Er würde unſtreitig noch tiefer eingedrungen ſeyn, und ohne ſelbſt Blößen durch Sophismen anderer Art zu geben, den Philoſophen einen großen Kampf bereitet haben, wenn er nicht für die durchgängige Wahrheit der göttlichen Offenbarung des Mahommeds die Philoſophen beſtritten, und daher oft eine große Beſchränktheit und Mangel an Aufklärung, oft ſogar Anhänglichkeit an den gröbſten Aberglauben geäußert hätte, welches von einem Manne, der früherhin die Logik als die Baſis aller wiſſenſchaftlichen Erkenntniß gelehrt und empfohlen hatte, ſehr auffällt [25b]). Da er mit Affekt gegen die Philoſophen ſpricht,

25) Der Naturmenſch von Thophail, überſetzt von Joh. Gottfr. Eichhorn. Berlin und Stettin 1783. S. 27 und 49.

25b) Averroes *Destructio Destructionis. Disput.* VI. p. 39. Cum autem dixit, quod intentio ejus est,

ſpricht, und nicht ſelten ihre Lehren verwünſcht, ſo ſcheint es, als wenn die Niederlegung ſeines Amtes und dieſe Schrift eine Folge einer inneren Veränderung ſeines Gemüths geweſen ſey, daß ein gewiſſer religiöſer Eifer ſeine Seele erfüllt, und er ſich beſtrebt habe, ſeine vorhergehende Lauheit durch größeren, aber blinderen Glauben an den Buchſtaben des Korans wieder gut zu machen. Jetzt hielt er die Worte des Propheten für reine göttliche Wahrheit, und die Wunder deſſelben für die einleuchtendſten Beweiſe ſeiner göttlichen Sendung [26]). In dieſer Stimmung des Gemüths erhielt mit dem Wunderglauben auch der Aberglaube einen freien Spielraum; er hielt die Aſtrologie, die Traumdeuterei, die Magie und Alchymie für wahr, in ſo fern das Geſetz nichts enthalte,

hic non est notificatio veritatis, sed intentio ejus est destruere sermones eorum (philosophorum) et facere apparere rationes eorum falsas, non est intentio conveniens, nisi hominibus pessimis. Et quomodo non erit, hoc sic cum plurimum, quod adeptus est iste homo ex virtutibus et excellentia, et docuit sapientiam homines in eo, quod tribuit eis in compendiis suis, non fuerat nisi ex eo, quod accepit ex libris, quos posuerunt Philosophi, et ex disciplinis eorum. Et ponamus, quod ipsi erraverunt in una re, non tamen ex hoc debemus negare excellentiam eorum in speculatione et in eo, quod fecerunt exercere intellectum nostrum. Et nisi fuisset eis nihil, nisi Logica, esset necesse ei et omni, qui scit hanc artem, laudare eos in ea. Et tamen ipse scit hoc et contradicit, et jam fecit in ea libellos, et dixit, quod memini est via ad sciendam veritatem, nisi ex hac scientia, et pervenit ei exaltatio in ea, ita quod extraxit eam a libris gloriosi Dei.

26) Averroes ibid. Disp. VI. p. 39. Quare vos negatis contra sectam credentem veritatem nuntii cum evidentia miraculorum.

Digitized by Google

enthalte, was denſelben widerſtreite, und er bemühet ſich ſogar, durch hyperphyſiſche Gründe von der Allmacht Gottes und der Einwirkung der Geiſter die Wundererſcheinungen begreiflich zu machen [27]). Eben dadurch wurde aber, wie man leicht denken kann, der Prüfungsgeiſt und der Skepticismus des Mannes einſeitig, und konnte nicht die heilſamen Wirkungen hervorbringen, die ſich erwarten ließen, wenn ſie auch auf der andern Seite nicht durch einen allgemein verbreiteten Hang zum Dogmatismus gehemmt worden wären. Gleichwohl iſt dieſe Schrift immer noch ein merkwürdiges Aktenſtück in der Geſchichte der Philoſophie und Wiſſenſchaft der Araber. Um ſo mehr iſt zu bedauern, daß wir dieſe Schrift nur aus der Widerlegung des Averroes unter dem Namen Destructio destructionis, und zwar in einer nicht ſehr verſtändlichen lateiniſchen Ueberſetzung kennen [28]). Averroes führt zwar darin ganze Stellen des Algazels an, und läßt darauf ſeine Widerlegung folgen; da er aber doch die Worte des Algazels abkürzt, ſo entſteht daraus oft eine große Unverſtändlichkeit, und zweitens weiß man nicht mit Gewißheit, ob Averroes den Algazel richtig verſtanden und nicht zuweilen verdrehet, und ob der Ueberſetzer endlich den Sinn beider richtig aufgefaßt und dargeſtellt habe. Außerdem wird durch die Zerſtückelung der Behauptungen, welche Algazel zu vernichten ſucht, und die wir ſelbſt meiſtentheils nur nach ſeinen Anführungen kennen, durch den uns fremden Anſtrich, und die zum Theil ungewöhnliche Kunſtſprache der Philoſopheme, durch den Mangel an einer vollſtändigen

27) Averroes ibid. *Disputatio Physica prima*, p. 55. 56.

28) Ich bediene mich der Ausgabe, welche ſich in dem neunten Bande der Werke des Ariſtoteles, Venedig 1550. aus der Juntiniſchen Druckerei, befindet.

digen und zuſammenhangenden Kenntniß des Zuſtandes und des Ganges der wiſſenſchaftlichen Literatur bei den Arabern (der eben durch dieſe Schrift recht einleuchtend wird) das Verſtändniß und der Gebrauch der Schrift ſehr erſchweret. Aus der Urſache müſſen wir uns begnügen, nur Einiges zur Charakteriſirung der Denkungsart des Algazels aus derſelben heraus zu heben.

Algazel beſtreitet in dem größten Theile ſeiner Abhandlung die Lehre der Philoſophen von der Ewigkeit und der Emanation der Welt. Dieſe Lehre, ſagt er, iſt eine Täuſchung nach ihren eignen Grundſätzen. Aus dieſen folgt auf eine dreifache Weiſe, daß die Welt nicht das hervorgebrachte Werk der Gottheit ſeyn kann. Erſtlich von Seiten des Wirkenden; zweitens von Seiten des Gewirkten; drittens von Seiten des Wirkenden und Gewirkten zugleich. Das Erſte, weil Gott nach dieſen Grundſätzen nicht Urheber (agens) im eigentlichen Sinne iſt und ſeyn kann, da er nichts will, nichts wählt, und keine Erkenntniß hat von dem, was er will, und alles, worauf er einfließt, durch eine nothwendige Folge von ihm herausgehet. Urheber iſt aber nur derjenige, der etwas Erkanntes durch ſein Wollen hervorbringt. Das Zweite: Die Welt iſt nach ihren Grundſätzen ewig. Demnach kann ſie nicht durch ein Handeln hervorgebracht ſeyn, da dieſes nur von dem ausgeſagt wird, was geworden iſt, nachdem es nicht war. Das Dritte: Gott iſt, nach ihrer Anſicht, Eins und einfach; von Einem fließt durchaus nur Eins aus. Die Welt beſteht aber aus verſchiedenen Dingen. Wie kann alſo ſie aus dem Einen ausfließen? [89]) Die

89) Averroes *Disputatio* III. p. 20. Philosophi profecto, non autem Epicurei, putaverunt, quod mundo sit causa efficiens, et Deus gloriosus est agens mundi et efficiens ejus. Et hoc est illusio

Die Emanation bestreitet Algazel sehr ausführlich. Man nahm an, daß ein Urwesen sey, welches absolut einfach und nothwendig in seinem Daseyn sey, aus welchem ein anderes Princip, die Intelligenz, aus diesem die Weltseele, aus dieser die Himmelssphäre und so weiter herab bis auf die materiellen Dinge unserer Erde Alles ausgeflossen sey. Dagegen macht Algazel zuerst den gegründeten Einwurf, daß es unbegreiflich sey, wie aus einem schlechthin einfachen Princip eine Vielheit verschiedener Dinge entsprungen sey, welche die wirkliche Welt ausmacht 30). Ferner läßt sich auch kein Grund denken, daß aus Einem Princip mittelbarer Weise die Verschiedenheit der Dinge herkomme. Denn die mittelbare Vielheit verschiedener Dinge rührt entweder her von der Verschiedenheit der wirkenden Kräfte, oder von der Verschiedenheit der Stoffe, oder der Instrumente, oder von der Zeit-

sio secundum radices eorum. Nam mundus secundum radices eorum non potest considerari, quod sit operatio Dei gloriosi tribus modis. Primus quidem ex parte agentis. Secundus autem ex parte patientis. Tertius vero ex parte utriusque. Ex parte autem agentis, quum impossibile est, quin sit volens et eligens et sciens rem, quam vult; Deus vero gloriosus nihil vult et nullam habet operationem, et quicquid influitur ab ipso, consequitur ab eo consecutione necessaria. Ex parte vero patientis, quum mundus est antiquus et aeternus, operatio vero dicitur de innovato. Et ex parte utriusque, quum Deus gloriosus apud eos est unus omnimode, et ab uno non emanat apud eos nisi unum omnimode, et mundus est compositus ex diversis, quomodo ergo emanat aliquid ab eo?

30) Averroes *Destructio. Disput.* IV. p. 22. Tertius vero modus est circa falsitatem, quod sit mundus

Zeitfolge der Handlungen. Aber in dem erſten Princip laſſen ſich alle dieſe Gründe der Verſchiedenheit nicht denken. Endlich müßte auch noch daraus folgen, daß in der Welt nur ein aus Verſchiedenem zuſammengeſetztes Ding ſey; daß alle Dinge identiſch, und jedwedes derſelben die Wirkung des Höheren, die Urſache des Niederen bis zur letzten Wirkung herab, die nicht wieder Urſache iſt, und zur erſten Urſache, die nicht wieder eine Urſache hat, ſeyen. Und doch iſt es nicht ſo. Denn der Körper beſteht aus Materie und Form, aus deren Vereinigung eine Subſtanz wird. So iſt der Menſch aus Körper und Seele zuſammengeſetzt. Der Körper iſt nicht die Wirkung der Seele, die Seele nicht die Wirkung des Körpers, ſondern beide entſpringen aus einer von beiden verſchiedenen Urſache. Kommen dieſe zuſammengeſetzten Dinge von einer Urſache? Dann wird ihr Grundſatz: von Einem fließet nur Eines aus, zernichtet. Oder von einer zuſammengeſetzten Urſache? Dann entſtehet die Frage wegen dieſer Urſache, weil man nothwendig auf etwas Zuſammengeſetztes und Einfaches kommt [51]). Es fragt ſich ferner: wie iſt die Vielheit der

dus actio Dei gloriosi secundum radicem eorum ex conditione requisita apud eos inter agens et opus, et est quod ipsi dixerunt: non emanat ab uno nisi unum. Principium autem est unum omnibus modis, mundus vero est compositus ex diversis, ergo non potest imaginari, quod sit actio Dei gloriosi, secundum quod sequitur ex radicibus eorum.

51) Averroes ibid. p. 23. Dicimus et sequitur ex hoc, ut non sit in mundo nisi una res composita ex diversis; sed entia omnia erunt eadem, et quodlibet eorum erit causatum uniuscujusque superioris et causa inferioris usque ad causatum, quod non habet causatum, sicut devenit ex parte ascensus ad

der verſchiedenen Dinge in dem erſten Principe gegründet? Dieſe Frage hat man auf verſchiedene Weiſe beantwortet; aber alle verſuchten Beantwortungen ſind leere Einbildungen und Träumereien, die auf kein Wiſſen führen. „Die Vielheit der verſchiedenen Dinge iſt in dem erſten Principe möglich, und dieſe Möglichkeit iſt der Grund von dem Seyn derſelben.“ Allein iſt dieſes Möglichſeyn identiſch mit dem Seyn des Princips, oder von demſelben verſchieden? In dem erſten Falle entſpringt aus dem Princip keine Verſchiedenheit, in dem zweiten Falle iſt die Vielheit ſchon in dem Princip, und es hört auf einfach zu ſeyn [32]). „Sie iſt gegründet in dem Wiſſen des erſten Princips.“ Dieſes Wiſſen iſt aber entweder identiſch mit dem Seyn des erſten Princips, oder von demſelben verſchieden. In dem

ad causam, quae non habet causam. Et tamen non est sic. Nam corpus apud eos est ex forma et materia, et ex collectione earum fit quid unum. Nam homo est compositus ex corpore et anima, et non est esse unius eorum ab alio; sed esse eorum simul est ab alia causa, et orbis secundum opinionem eorum est sic: quoniam est corpus animatum, et non est innovatum corpus ab anima, nec anima a corpore, sed ambo proveniunt a causa alia ab eis. Quomodo ergo inventa sunt haec entia composita? an ab una causa? et destruetur sermo eorum, non emanat ab uno, nisi unum: aut a causa composita? Et convenit interrogatio de illa causa, adeo quod deveniat necessario ad compositum et simplex. Nam principium est simplex et provenit ab eo compositio, et non imaginatur hoc nisi cum tactu, et cum fuerit tactus, destruitur dictum eorum, quod ab uno non provenit, nisi unum.

32) Averroes ibid. p. 24. Iam posuistis, quod una rerum multitudinis causati primi est quod sit possibilis in esse (vielleicht muß man ſo leſen: quod una

dem erſten Falle iſt keine Vielheit in dem Princip, aber in dem zweiten Falle iſt ſchon Vielheit in dem Erſten. Zudem hat ſchon Avicenna nebſt andern die Behauptung verworfen, daß das erſte Princip nur von ſich ſelbſt, und von nichts anderm weiß, und daß die Intelligenz, das Wiſſen und das Gewußte identiſch iſt. Die Aeltern ſagten: Aus dem erſten Princip kommt nur der Verſtand hervor, welches nichts anders iſt, als das Gedachte des erſten Princips. Das erſte Princip weiß nur von ſich, nicht von dem, was aus ihm entſpringt. Der Verſtand aber hat beſtimmenden Einfluß auf den Verſtand, die Seele der Himmelsſphäre, und auf dieſe ſelbſt, und er erkennet nicht allein ſich ſelbſt, ſondern auch ſeine Wirkungen. Dieſes iſt aber falſch, denn dann iſt Gott als das erſte Princip weit unvollkommener, als jedes Geſchöpf, welches ſich ſelbſt, ſeine Urſache und Wirkungen erkennet. Nach dem Avicenna erkennet das erſte Princip ſich ſelbſt und Alles, was von ſeinem Seyn abhängt [32b]).

Auf

una rerum multitudinis causa est, quod sit possibilis in esse primi). Tunc dicimus: esse possibilem in esse utrum est esse ejusmet, aut aliud? Si autem idem, igitur non provenit ex eo multitudo, si vero aliud, igitur dicetis, in primo principio esse multitudinem.

32b) Averroes ibid. p. 25. Si autem dixerit, primum non intelligere nisi seipsum, et intelligere se ipsum est ipsummet, et intellectus et intelligens et intellectum est unum et non intelligit aliud; responsio huic est multipliciter. Et primo, quod hanc opinionem propter falsitatem ejus expulerunt Avicenna et alii verificantes, et existimaverunt, quod primum intelligit seipsum esse principium ad influendum id, quod influitur ab eo, et intelligit entia omnia in speciebus suis intellectione

Auf diese Art bestreitet Algazel die Philosophen durch Entgegensetzung ihrer nicht zusammen bestehenden Behauptungen, oder durch Ableitung weiterer Folgen aus ihren Sätzen. Nicht selten aber nimmt er in seinen skeptischen Einwürfen noch einen andern Weg, daß er nämlich nach der Erkenntnißquelle und dem Erkenntnißgrunde der speculativen Sätze der Philosophie fragt — ein Weg, der noch fruchtbarer hätte werden können, wenn er dabei tiefer eingedrungen wäre, und die Frage nach dem Grunde des Wissens noch öfterer und consequenter festgehalten hätte. Wenn z. B. diese Philosophen behaupteten: Gott ist ein reines Seyn, oder das nothwendige Seyn, ohne alle Attribute und Quidditäten, und es hat mit keinem Dinge ein Prädikat gemein, weil es kein anderes Prädikat hat, als das absolute Seyn, so treibt er sie mit Recht durch die Frage in die Enge: woher wißt ihr dieses; wie habt ihr erkennen können, daß das

lectione universali, non autem particulari. Nam vituperaverunt sermonem dicentis, quod ex primo principio non provenit nisi intellectus unus, et quod non intelligit, quod provenit ab eo; et intellectum ejus est intellectus, et influitur ab eo intellectus et anima orbis et corpus orbis, et intelligit seipsum et causata ejus tria; sed causa ejus et principium ejus non intelligit nisi seipsum. Igitur causatum est nobilius causa, quum a causa non influitur nisi unum, ab istis vero influuntur tria; et primum non intelligit nisi seipsum; hoc vero intelligit seipsum et substantiam principii et substantiam causatorum — et provenit ex eis depressio excellentiae ejus, adeo quod auferunt id quod intelligitur ir eo de celsitudine, et constituerunt eum tanquam mortuum, cui non est dominium in eo, quod gubernat mundum, nisi quod differt a mortuo in eo, quod considerat seipsum tantum. Disput. VI. p. 89.

das Urweſen ſo und auf keine andere Weiſe nothwendig iſt oder ſeyn kann? 33).

Eine dritte Art des ſkeptiſchen Raiſonnements beſteht darin, daß er den ſpeculativen Sätzen der Philoſophen das Gegentheil von dem, was ſie behaupteten, entgegenſetzt. Wenn dieſes auch nur ein problematiſcher Satz, eine bloße Hypotheſe, überhaupt nur eine Möglichkeit iſt, ſo konnte er doch mit demſelben Rechte dieſelbe bejahen, mit welchem die Philoſophen ihre Behauptungen, wie Algazel glaubte, ohne zureichende Gründe hingeſtellt hatten. Wir werden davon weiter unten ein Beiſpiel bei ſeiner ſkeptiſchen Widerlegung des Kauſalitätsgeſetzes anführen.

Der Hauptgegenſtand ſeines Skepticismus iſt die rationale Theologie. Er beſtreitet darin mehrere einmal angenommene, oder aus unzureichenden Gründen hergeleitete, auf einer bloßen Verwechſelung des Denkens mit dem Erkennen beruhende Sätze, und ſtellt denſelben das Gegentheil von dem Behaupteten entgegen. So ſetzt er der Behauptung: Gott iſt reines Seyn, ohne alle weitere Beſtimmungen, ohne alle Quidditäten, die Behauptung: ein Seyn ohne alle reale Beſtimmungen, wodurch ſich das

33) Averroes ibid. Disput. VIII. p. 42. Haec est intelligentia opinionis eorum, et sermo contra eam est dupliciter interrogatio et destructio. Interrogatio autem est, ut dicatur eis, haec est narratio opinionis; quaero, unde scivistis, hoc esse falsum in primo, adeo, quod aedificastis super illud remotionem secundationis, quoniam dixistis, quod Deus non debet communicare cum alio, et separari ab eo in aliquo, et id, in quo est aliquid, quo communicat cum alio, separatur ab eo, est compositum, et compositio in eo est falsa. Disput. VIII. p. 43.

Digitized by Google

das Seyn beurkundet, läßt ſich ſo wenig denken, als eine abſolute Privation ohne alle Beziehung auf ein Seyn [34]); dem Satze: Gott iſt ein immaterielles, abſolutes Weſen, den Satz: es iſt ohne Widerſpruch denkbar, daß Gott ein Körper, z. B. die Sonne oder der oberſte Kreis ſey, entgegen [35]). Dieſer

34) Averroes ibid. Disp. VIII. p. 43. Esse absque quidditate nec verificatione non est intelligibile. Et quemadmodum non intelligitur privatio absoluta, nisi in relatione ad esse, cujus privationem considerat, sic non intelligitur, esse absolutum, nisi relatione ad verificationem demonstratam tale; quanto magis, cum demonstratur una substantia. Et quomodo potest demonstrari unum separatum ab alio in re? Et non est ei verificatio. Nam remotio quidditatis est remotio verificationis, et cum aufertur verificatio entis, non intelligitur ens, et quasi ipsi dixerint esse et non esse, et contradicit sibi ipsi.

35) Averroes ibid. Disput. IX. p. 44. Et dicimus, quod hoc dirigitur ad eum, qui tenet, quod corpus est innovatum, ex eò, quod non evadit ab innovationibus, et omne innovatum indiget innovante. Vos autem, cum intelligitis per corpus antiquum id, quod non habet principium entitatis, cum hoc, quod ipsum non evadit ab innovationibus, quid prohibet, quin sit primum corpus, aut sol, aut orbis exterior, aut alius? — Et cum locuti sumus de eo, et declaravimus, quod, cum non sit absurdum, considerare ens absque inventore, sic non est absurdum, considerare compositum absque compositore et considerare entia absque inventore. Nam ablatio numerationis et secundationis, fundastis eam super ablationem quidditatis diversae ab esse; et quod est fundamentum ultimum, jam id ruinavimus et declaravimus industriam vestram in eo.

Digitized by Google

ſer Streit, dieſe Entgegenſetzung des dogmatiſchen und antidogmatiſchen Verfahrens mit dem Gegenſtande der höchſten Speculation hätte ohne Zweifel höchſt lehrreich werden, und der Vernunft das Selbſterkenntniß wenigſtens zur Hälfte öffnen müſſen, wenn es mit unbefangenem Sinne, mit Redlichkeit und mit Intereſſe für die Wahrheit fortgeſetzt worden wäre. So wenig aber dieſes bei Streitenden, die ſchon ihre Partei genommen haben, bald für die Philoſophie als im Einklange mit der Religion des Islams, bald gegen dieſelbe und eingenommen für die Unfehlbarkeit des Korans, zu erwarten iſt, ſo können wir auch die Folgen, die er wirklich mag hervorgebracht haben, aus Mangel an Quellen oder ihrer Kenntniß, nicht hiſtoriſch verfolgen. Wie dem aber auch ſey, ſo finden wir doch in dieſen Verhandlungen des Algazels und Averroes helle und dunkle Fragmente von der Philoſophie der Araber auf ihrer höchſten Stufe, auf welcher ſie an der Seite ihrer Schweſter, der Philoſophie der Scholaſtiker, erſcheinen darf.

Wir verbinden damit einige Gedanken Algazels über die Naturwiſſenſchaft und deren Zweige, theils, weil er auch hier ſeinen Skepticismus zur Rettung der Wunder geltend zu machen ſucht, theils, weil wir daraus den Zuſtand der Wiſſenſchaft der Natur, ſowohl der lebloſen, als der geiſtigen, bei den Arabern erkennen, theils endlich, weil auch hier in der ſchlechten Ueberſetzung mehr als ſonſt das Meiſte klar und deutlich iſt.

Die Naturwiſſenſchaften theilen ſich in Haupt- und Nebenwiſſenſchaften (radices, rami). Von jenen zählt er acht, von dieſen ſieben auf. Die erſte Hauptwiſſenſchaft ſtellt die Accidenzen des Körpers als Körpers, als Theilung, Bewegung, Veränderung, und das, was mit der Bewegung verbunden

iſt,

iſt, als Zeit und Raum, dar. Sie wird in Ariſtoteles Werke von der Natur vorgetragen. Die zweite eröffnet die Dispoſitionen der Theile der Elemente mit den Kreiſen, und das, was in dem Umfange des Mondkreiſes aus den vier Elementen entſteht, die Natur deſſelben und den jedem zugeeigneten Ort. Dieß macht den Inhalt der Bücher von dem Himmel und der Welt aus. Die dritte beſchäftiget ſich mit den Bedingungen der Entſtehung und der Zerſtörung, der Erzeugung, des Wachsthums, der Veränderung, der vollkommenſten Beſchaffenheit der Arten und des Untergangs der Individuen aus den zwei Bewegungen des Himmels nach Morgen und Abend. Sie iſt enthalten in den Büchern von der Entſtehung und der Zerſtörung. Die vierte erforſchet die Veränderungen der vier Elemente aus den Miſchungen, und was durch die Einwirkung eines obern Weſens geſchiehet, als Wolken, Regen, Donner, Lufterſcheinungen, den Hof um den Mond, Regenbogen, Winde, Erderſchütterungen, was die meteorologiſchen Bücher enthalten. Die fünfte erforſcht die Veränderungen der Mineralkörper, die ſechste der Pflanzen, die ſiebente der Thiere (Liber dictus de natura animalium), die achte forſchet über die Seele der Thiere und die Erkenntnißkräfte (de virtutibus apprehensivis; ſie zeiget, daß der Menſch eine Seele hat, welche nicht ſtirbt, bis der Menſch ſtirbt, oder daß die geiſtige Subſtanz zu ſeyn aufhört. Dieß letzte iſt falſch. Die erſte abgeleitete oder Nebenwiſſenſchaft iſt die Medicin, deren Zweck iſt, die Principien des menſchlichen Körpers, ſeine Anlagen zur Geſundheit und Krankheit, die Urſachen und Zeichen derſelben zu erkennen, um die Krankheit zu entfernen und die Geſundheit zu erhalten. Die zweite iſt Aſtrologie (judicium ſtellarum), oder die Beurtheilung der Ereigniſſe auf der Erde aus den Figuren der Sterne. Die dritte

die

die Phyſiognomie, oder die Beurtheilung der Sitten aus der Geſtalt des Menſchen. Die vierte die Auslegung der Träume, ſie iſt eine Beurtheilung aus demjenigen, was der Einwirkung eines Andern ähnlich iſt. Die fünfte iſt die Wiſſenſchaft der Bilder (scientia imaginum), oder die Verbindung der himmliſchen Kräfte mit den Kräften einiger irdiſchen Körper, damit daraus eine ungewöhnliche Wirkung in der Erdenwelt entſtehe. Die ſechste die Magie, oder die Vermiſchung der Kräfte der irdiſchen Körper, damit ungewöhnliche Dinge daraus entſtehen. Die ſiebente iſt die Alchymie, deren Zweck die Verwandlung der Mineralkörper iſt, um zur Reinigung des Goldes und Silbers, wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade des Anſcheins zu gelangen [36]).

Das Geſetz, ſagt er, legt uns keinen Zwang auf, dieſen Wiſſenſchaften in irgend einem Punkte zu widerſprechen; aber dennoch wolle er über dieſelben mit den Philoſophen ſtreiten, und hauptſächlich vier Punkte herausheben. Der erſte betrifft das Urtheil der Philoſophen, daß die Verbindung zwiſchen Urſachen und Wirkungen nicht auf der bloßen Möglichkeit beruhe, ſondern nothwendig ſey, ſo daß keine Wirkung ohne Urſache ſey [37]). Der zweite: wenn ſie ſagen: die menſchlichen Seelen ſind für ſich beſtehende Subſtanzen, ſie ſind dem Körper nicht eingeboren, ihr Tod iſt nur das Aufhören ihrer Ver-

36) Averroes *Destructio. Disputatio prima in Physicis.* p. 55.

37) Averroes ibid. p. 55. Disputatio prima est judicium eorum, quod haec copulatio, quae videtur inesse inter causas et causata, est copulatio, quae secuta est necessario, et non est in posse, nec possibilitate unire causam absque causato, nec esse causatum absque causa.

Digitized by Google

Verbindung mit den Körpern und ihrer Regierung, und ſie beſtehen in ſich ſelbſt zu jeder Zeit, ſo glauben ſie, dieſes beruhe auf einem demonſtrativen Wiſſen. Der dritte, daß die Seelen nicht untergehen, ſondern ewig fortdauern. Der vierte, daß die Seelen am Tage des Gerichts wieder in Leiber zurückkehren.

Die erſte Disputation gegen die nothwendige Verbindung zwiſchen Urſache und Wirkung hat den Zweck, wie er offen geſteht, darauf eine Theorie von Wundern, wodurch der gewöhnliche Naturlauf unterbrochen wird, zu gründen, und die Einſchränkung, unter welcher die Philoſophen Wunder annehmen, aufzuheben [38]). Die Philoſophen laſſen nämlich nur in drei Fällen Wunder oder Begebenheiten, die mit dem Gewöhnlichen ſtreiten, gelten. Erſtens für die Einbildungskraft. Iſt dieſe ſtark und vorherrſchend, und wird ſie durch nichts gehemmt, ſo werden ihr beſondere Formen eingedrückt, welche in der Zukunft wirklich werden. Dieſes begegnet den Propheten in dem Wachen, andern Menſchen aber in dem Schlafe. In dieſer beſonderen Kraft der Imagination beſtehet das Eigenthümliche der Wahrſagung [39]). Der zweite Fall findet bei der Erkenntnißkraft, vorzüglich der höheren Speculation, Statt. Hierin zeichnet ſich ein Menſch vor dem andern aus, daß ſein Denken und Urtheilen einen höheren Grad in Rückſicht auf Quantität

38) Averroes ibid. p. 55. Sequitur autem quaestio in prima disputatione ex eo, quod aedificatur super eam affirmatio miraculorum rescindentium consuetudines, sicut est conversio baculi in serpentem, et vivificatio mortuorum et quiescere lunam.

39) Averroes ibid. p. 55. Attamen non concedunt Philosophi miracula rescindentia consuetudines,

tität und Qualität, Geſchwindigkeit und Nähe beſitzt, vermöge deſſen er mehrere Gegenſtände in kürzerer Zeit richtiger und beſtimmter auffaßt, Gründe und Mittelbegriffe leichter findet, aus innerer Kraft mit wenigen Antrieben von Außen, ohne fremde Anweiſung und Lehre: Ein ſolcher Menſch nähert ſich einer reinen, heiligen Seele, er iſt ein Prophet und Seher, ein Erleuchteter 40). Der dritte Fall beziehet ſich auf die Productionskraft der Seele, wenn ſie bis zu dem Grade ſteigt, in welchem die Naturen ihr geneigt gemacht werden und ihr gehorchen. Wenn ſich die Seele durch die Einbildungskraft etwas vorſtellet, ſo ſtehen ihr die Glieder und Kräfte des Körpers zu Gebote, und bewegen ſich nach der vorgeſtellten Sache; z. B. bei der Vorſtellung eines angenehmen Geſchmacks wird die auflöſende Kraft des Zahnfleiſches gereizt; wenn man auf einem langen freiliegenden Balken gehet, und ſich lebhaft das Fallen einbildet, ſo fällt der Körper wirklich. Das würde auch geſchehen, wenn man ſich vorſtellte, man

nes, niſi tribus rebus, quarum una eſt virtute imaginativa. Nam ipſi exiſtimaverunt, quod cum praedominatur et fortificatur, et non impediunt eam involationes, et ſenſus reſpicit in tabula ſervata, et inprimuntur in ea formae particulares, quae fiunt in futurum; et hoc quidem in vigiliis Prophetis, et aliis hominibus in ſomno. Et hoc eſt proprium Prophetiae virtute imaginativa.

40) Averroes ibid. p 55. Et forte reperietur propinquitas animae ſanctae purae, quae transit in ſenſatione in omnibus intelligibilibus ad ſcientiam et celerrimo tempore, et eſt Propheta, qui habet mirabilem virtutem ſpeculativam, et non indiget in intelligibilibus docente; ſed quaſi ipſe addiſcit ex ſeipſo, et eſt is, qui denominatur, quod quaſi illuminatur lumen ejus, licet non tangat id ignis, et eſt lumen prae ceteris luminibus.

Digitized by Google

man gehe geschwind in der Luft über der Erde, man würde wirklich gehen, ohne zu fallen. Denn die Körper und ihre Kräfte sind dazu geschaffen, daß sie den Seelen dienen und gehorchen sollen. Diese Thatkraft ist verschiedener Grade fähig nach der Reinheit und Stärke der Seelen. Es ist keine Ungereimtheit, sich vorzustellen, daß diese Seelenkraft so weit erhöhet werde, daß ihr die Natur nothwendig ohne Körper gehorchet; denn die Seele ist nicht dem Körper eingeboren, sondern hat nur das Vermögen, den Körper zu reizen, und das Verlangen, ihn zu regieren, welches in ihr ursprüngliches Wesen gelegt ist. Und so wie ihr die Glieder ihres Körpers dienen müssen, so ist es auch nicht unmöglich, daß ihr noch mehrere Dinge außer ihrem Körper dienen. Auf diese Art kann sie dahin gelangen, daß auf ihre Vorstellung und Wunsch Wind, Regen, Töne, Erdbeben, Wärme und Kälte entstehen, ohne sichtbare Ursache, außer daß die äußere Natur, wie die Luft, eine Disposition und Empfänglichkeit dazu haben muß. Auf diese Art entstehen Wunder. Daß aber Holz sich in ein Thier verwandele, oder der Mond stille stehe, dieses kann nicht geschehen [41]). Diese Philosophen nahmen also Wunder nur in einem gewissen Sinne, in einer gewissen Einschränkung an, indem sie darunter Wirkungen verstanden, welche in einem höheren Grade natürlicher

41) Averroes ibid. p. 55. 56. Tertia vero est virtus animalis factitia, quae pervenit ad terminum, quo disponuntur naturae et obediunt. — Corpus et virtutes corporales creatae sunt ad serviendum et obediendum animabus, et differt hoc diversitate puritatis animarum et fortitudinis earum. Et non est inconveniens, ut perveniat virtus fortitudinis animae ad terminum, quo inserviat ei natura necessario et absque corpore. Nam anima ejus non est innata in corpore, nisi quod habet aliquam excita-

licher Kräfte gegründet ſind, und daher von dem Gewöhnlichen abweichen, übrigens aber mit der Unveränderlichkeit der Naturgeſetze beſtehen können. Allein Algazel war mit dieſer Einſchränkung nicht zufrieden, weil er glaubte, daß ſie auf keinem zureichenden Grunde beruhe, und er bemühet ſich daher, die Naturgeſetzmäßigkeit überhaupt über den Haufen zu werfen, um dadurch den Glauben an Gottes Allmacht, daß er Alles in Allem unmittelbar oder mittelbar wirke, zu befeſtigen [42]).

Die

citationem et desiderium ad regimen ejus, et creatum fuit hoc in radice creationis ejus. Et quemadmodum oportet ut serviant ei membra sui corporis; sic non est impossibile, quin serviat ei aliquid praeter corpus, adeo quod considerabit et perveniet anima ejus ad flatum venti, aut descensum pluviae, aut in novationem toni, aut terrae motuum, et profundat homines, et hoc quidem pervenit ad frigus venturum, aut calidum, aut motum in aëre; et fit ex anima ejus haec caliditas aut frigiditas, et fiunt ex ea haec absque causa naturali manifesta, et erit hoc miraculum, licet hoc eveniat aëri disposito ad recipiendum. Sed non pervenit ad hoc, ut convertatur lignum in animal, aut rescindatur luna, quae non recipit rescissionem et extensionem.

42) Averroes ibid. p. 56. Nos vero non negamus, quod sit aliquid ejus, quod dixerunt, et quod hoc sit Prophetis; negamus tamen sufficientiam eorum in eis tantum et negationem eorum conversionis baculi in serpentem et vivificationis mortuorum et alia. Igitur necesse est, ut disputemus in hac disputatione ad affirmandum miracula et aliud; et est ad conservandum id, ad quod pervenerunt perfecti, et est hoc, quod Deus omnia potest.

Digitized by Google

Die Verbindung zwiſchen dem, was für eine Urſache gehalten wird, und zwiſchen der Wirkung, iſt nicht nothwendig. Denn die Bejahung eines von zwei Dingen, wovon das Eine nicht das Andere iſt, ſchließt nicht die Bejahung des Andern, ſo wie die Verneinung des Einen nicht die Verneinung des Andern ein, ſo daß, wenn das Eine iſt, auch das Andere ſeyn, oder, wenn das Eine verneinet worden, auch das Andere aufgehoben werden müßte. Von der Art iſt die Trunkenheit und das Trinken, die Sättigung und das Eſſen, das Verbrennen und die Berührung des Feuers, das Licht und der Stand der Sonne über dem Horizonte, der Tod und die Trennung des Halſes, das Laxiren und das Einnehmen der Arznei. Alles dieſes beruhet auf dem Können der Gottheit, nicht auf einer unveränderlichen Nothwendigkeit der Natur. Gott kann ohne Unterſchied, wenn er will, jene natürliche Verbindung hervorbringen, aber auch eine Sättigung ohne Speiſen, Tod ohne Trennung des Halſes, ſo wie die Fortdauer des Lebens, auch wenn der Hals abgeſchnitten wäre 43).

43) Averroes ibid. p. 56. Copulatio autem inter id, quod reputatur ad modum causae, et id, quod reputatur causatum, non est necessaria apud nos. Sed omnia duo, quorum hoc non est illud, nec illud hoc, et affirmatio unius non includit affirmationem alterius, nec negatio unius includit negationem alterius, non est ex necessitate esse unius esse alterius, nec ex necessitate privationis unius, ut privetur alterum, sicut est ebrietas et potus etc. — Et sic sequimur ad omnia, quae videntur ex copulatis in medicina et judiciis stellarum et artibus et dictionibus, quorum copulatio non praecessit, et est in posse Dei gloriosi creare ea aequaliter, non quod sit necessarium ex se, non recipiens quidem diminutionem, sed ex posse et in posse ejus

Die Philoſophen läugnen die Möglichkeit davon, und erklären es für falſch. Um ihr Raiſonnement zu beſtreiten, wollen wir ein Beiſpiel wählen, an welchem ihre Gegengründe und unſere Widerlegung die erforderliche Klarheit erlangen können. Wenn Werg das Feuer berührt, ſo verbrennt es. Wir räumen eine Berührung des Feuers ohne Verbrennung, und eine Verwandlung des Wergs in Aſche ohne Berührung des Feuers als möglich ein; ſie aber verneinen dieſe Möglichkeit. Ihr Grund iſt dieſer. Die wirkende Urſache des Verbrennens iſt das Feuer; dieſes wirkt aber nicht mit Freiheit, ſondern mit Naturzwang; es iſt daher unmöglich, daß es von der in ſeiner Natur gegründeten Wirkung ſich entfernen ſollte, wenn es einen empfänglichen Stoff berühret hat 44). Dieſes verneinen wir. Die wirkende Urſache des Verbrennens hat die Schwärze in dem Werge und die Auflöſung ſeiner Theile hervorgebracht, es zu einem verbrannten Dinge und Aſche gemacht. Dieſe wirkende Urſache iſt aber Gott entweder unmittelbar oder vermittelſt der Engel. Das Feuer iſt Etwas unbeſeeltes, das nicht aus ſich wirken kann. Ich frage nach dem Grunde, woraus ich erkenne, daß es eine wirkende Kraft habe. Ihr habt keinen andern Grund, als das Zeugniß der Erfahrung, daß mit der Berührung des Feuers auch das Verbrennen komme. Allein

ejus est creare saturationem absque comestione et creare mortem absque sectione colli, et facere continuationem vitae cum sectione colli.

44) Averroes ibid. p. 56. Et sermoni quidem in hac disputatione sunt tria loca. Quorum primus est, ut dicat adversarius, quod agens combustionis est ignis tantum et est agens naturaliter non autem elective; igitur impossibile est ei, ut recedat ab eo, quod est ei connaturale, cum tetigerit subjectum recipiens.

Digitized by Google

Allein dieſes zeiget nur an, was mit demſelben, nicht was aus demſelben kommt, und daß nicht eine andere Urſache außer demſelben im Spiele ſey [45]). Allein wenn man die nothwendige Folge der Wirkung aus der Urſache läugnet, und ſie dem Willen des Schöpfers beilegt, ſo muß man ſich vieles Ungereimte gefallen laſſen. Denn dann muß es möglich ſeyn, daß reißende Thiere, flammendes Feuer, hohe Berge, Feinde mit entblößten Schwertern vor Jedwedem unter uns ſtehen, ohne daß er ſie ſiehet, weil ihm Gott das Sehen nicht geſchaffen hat. Wer einen Knaben zu Hauſe verläßt, wird ihn als einen verſtändigen Jüngling, oder in eine Schlange verwandelt finden; ein Stein wird Gold, Gold zum Steine werden. Wenn einer gefragt wird, wie ſtehet es jetzt zu Hauſe, ſo muß er antworten: das weiß ich nicht; nur dieſes weiß ich, daß ich ein Kind zurückließ, welches aber jetzt vielleicht ein Pferd worden iſt, und meine Bibliothek beſudelt. Es iſt nicht nothwendig, daß ein Pferd aus dem Samen, oder ein Baum aus dem Kerne erzeugt ſey u. ſ. w. Denn Gott kann Alles [46]). Dagegen aber kann man erwiedern: Gott hat uns die gewiſſe Erkenntniß gegeben, daß er dieſe unmöglichen

45) Averroes ibid. p. 56. Et hoc quidem nos negamus, sed dicimus, quod agens combustionis creavit nigredinem in stuppa et separationem in partibus ejus, et posuit eam combustam et cinerem, et est Deus gloriosus mediantibus angelis, aut immediate. Ignis vero est quid inanimatum, non habens quidem operationem. Quaero, quae est ratio, quod ipse sit agens? Et non habent rationem nisi testimonium adventus combustionis cum tactu ignis. Sed testimonium indicat, quod advenit cum eo, et non indicat, quod advenit ex eo, et quod non sit causa alia praeter eum.

46) Averroes ibid. p. 57.

möglichen Dinge nicht bewirken werde. Darum ſind ſie aber nicht nothwendig, ſondern möglich, das heißt, ſie können ſeyn und auch nicht ſeyn. Wenn man den Lauf des Gewöhnlichen vielmals verfolgt, ſo drückt ſich nach der Einſtimmung der vergangenen Gewohnheit dieſer gewöhnliche Gang unſerm Verſtande ein. Dennoch iſt das Gegentheil deſſelben möglich. Woher weiß man denn, daß es unmöglich iſt? Wenn nun Gott den gewöhnlichen Lauf eine Zeit lang hat ablaufen laſſen, ſo wird dann, wenn er denſelben abändert oder aufhebt, dieſe Erkenntniß aus unſerer Seele vertilgt, oder vielmehr ſie nicht von neuem erſchaffen werden. Es iſt daher keine Unmöglichkeit, ſondern eine in dem Können Gottes mögliche Sache. Gott ſelbſt wußte voraus, daß er ſie nicht wirklich machen werde, ob ſie gleich zu einer gewiſſen Zeit möglich war; dennoch wird er in uns die Erkenntniß erwecken, daß er ſie zu dieſer Zeit nicht macht [47]).

Ju

47) Averroes ibid. p. 57. Deus gloriosus creavit nobis scientiam, quod haec impossibilia non efficiet ea. Et non dicimus, quod haec sunt necessaria, sed sunt possibilia, quae possunt esse, et possunt non esse. Et prosequi consuetudinem in eis multis vicibus imprimit cursum eorum in intellectu nostro secundum convenientiam consuetudinis praeteritae impressione tali, a qua non est evasio. — Et quomodo scient, quod hoc possibile non erit? Si autem fecerit Deus gloriosus currere consuetudinem in esse eorum, tempore resoissionis consuetudinum tunc auferentur hae scientiae a cordibus et non creabit eas. Igitur nihil prohibet, quin sit res possibilis in posse Dei. Et jam sciverat antea, quod ipse non efficiet eum licet sit possibile in aliquo tempore; et creabit nobis scientiam, quod ipse non id efficit in illo tempore.

Digitized by Google

In der zweiten Disputation gegen die Phyſiker beſtreitet Algazel die Subſtantialität der Seele, oder vielmehr, er ſucht zu zeigen, daß die dafür gebrauchten Beweiſe der Philoſophen kein zuverläſſiges Wiſſen gewähren. Da aber dieſes Raiſonnement theils zu weitläuftig, theils etwas dunkel vorgetragen oder überſetzt iſt, ſo wollen wir hier nur noch die Aufzählung und Eintheilung der Seelenkräfte herſetzen, welche die Disputation beginnet, und, wie er ſelbſt ſagt, von den Philoſophen, größtentheils wohl von Avicenna, entlehnt iſt. Die Seelenkräfte werden eingetheilt in vitale und animaliſche. Das zweite Glied der Eintheilung wird übergangen. Die vitalen Kräfte gehören entweder zur Bewegung, oder zur Erkenntniß (motivae, apprehensivae virtutes). Die Erkenntnißkräfte ſind theils äußere, theils innere. Die äußeren ſind die fünf Sinne, welche den Körpern anhaften (innatae). Zu den inneren Erkenntnißkräften gehört Erſtens die Einbildungskraft (virtus imaginativa) in dem vordern Theile des Gehirns nach der Sehkraft. In derſelben werden die Formen der Dinge erhalten, welche nach dem Schließen der Augen geſehen werden; was die fünf Sinne ihr zuführen, wird in ihr eingedrückt und geſammelt. Dieſes heißt der Gemeinſinn, ohne welchen es nicht möglich wäre, die Süßigkeit des weißen Honigs ohne Geſchmack wahrzunehmen, wenn man es zum zweiten Male ſiehet. Jedoch iſt in dieſem Gemeinſinne noch Nichts enthalten, was urtheilte, daß dieſes Weiße ſüß ſey. Es iſt indeſſen kein Zweifel, daß ſich bei ihm noch ein Urtheilendes finden werde, bei welchem beides, die Farbe und die Süßigkeit, verſammlet ſind, wodurch es entſcheidet, daß mit der Gegenwart des Einen auch die Gegenwart des Andern geſetzt ſey. Zweitens die Denkkraft (virtus cogitativa). Dieſe nimmt die Intentionen, ſo wie die erſte die

Formen,

Formen, wahr. Wir verstehen aber unter den Formen, was ohne Materie nicht seyn kann wie Körper, unter den Intentionen, was zu seinem Seyn keines Körpers bedarf, aber doch zufällig in einem Körper seyn kann, als Haß und Feindschaft. So nimmt das Lamm am Wolfe Farbe, Figur und Gestalt wahr, welches nur an einem Körper seyn kann; aber auch, daß er sein Feind ist; an dem Schafe, seiner Mutter, die Farbe und Gestalt, und daß es seine Freundin ist; daher fliehet es den Wolf, und folget der Mutter; es ist aber nicht nothwendig, wie bei Farben und Figuren, daß Haß und Freundschaft in einem Körper seyn müssen, sondern nur zufällig. Darin unterscheidet sich diese Kraft von der ersten; ihr Sitz ist in der letzten Kammer des Gehirns. Drittens die Kraft, welche bei den Thieren Imagination, bei den Menschen Urtheilskraft (extimativa) heißt. Ihr Wesen bestehet darin, daß sie die sinnlichen Formen unter einander, und mit diesen die Intentionen verbindet, z. B. ein fliegendes Pferd, oder einen Menschen mit einem menschlichen Kopfe und einem Pferdekörper sich vorzustellen, ohne so etwas gesehen zu haben. Ihr Sitz ist in der mittleren Gehirnkammer zwischen dem Behälter der Formen und der Intentionen [48]). Von dem Vermögen der Empfänglichkeit

48) Averroes *Disput.* II. *in Physicis.* p. 59. Secunda vero est virtus cogitativa, et est ea, quae apprehendit intentiones; prima vero virtus apprehendebat formas. Et intelligimus per formas id, quod impossibile est ut sit sine materia, sive corpus, et intelligimus per intentiones id, quod non requirit esse ejus corpus, evenit tamen ei, ut sit in corpore, sicut amicitia et odium. — Tertia vero virtus est virtus, quae appellatur in animalibus imaginativa et in homine extimativa, et natura ejus est componere formas sensibiles ad invicem et componere

lichkeit iſt noch das Erhaltungsvermögen zu unterſcheiden. Denn die Kraft, in welcher die ſinnlichen Formen eingedrückt werden, erhält ſie auch (virtus conservativa), und die Denkkraft erhält auch die ihr eingedrückten Intentionen (virtus memorativa). Die beſtimmten Stellen dieſer Kräfte weiß man aus der Medicin; denn eine Verletzung am Kopfe, wenn ſie eine von den Kammern trifft, ziehet auch die Schwächung oder den Verluſt dieſer Kräfte nach ſich. Die bewegende Kraft begreift unter ſich die Begehrungskraft (virtus concupiscibilis, appetitiva) und die zürnende Kraft (virtus irascibilis).

Die denkende Seele heißt die vernünftige, weil das Schließen den Eigenſchaften der Denkkraft in der Erſcheinung am nächſten kommt; daher legt man ihr die Vernunft, das Schließvermögen bei. Sie hat zwei Kräfte, des Erkennens und des Producirens (virtus intellectiva, factitia). Die letzte iſt das bewegende Princip des menſchlichen Körpers zu den gewöhnlichen Künſten, und dieſe haben durch ſie ihre Ordnung nach menſchlichen Abſichten erhalten. Die erſte, welche auch die ſpeculative Kraft genannt wird, beſtehet darin, daß ſie die Wahrheit der intelligiblen, von Materie, Raum und Zuſammenſetzung abgeſonderten Dinge erkennet. Die Productionskraft beziehet ſich auf das Niedrige, Untere, auf den Körper und ſeine Leitung, und auf die Sitten; die Speculationskraft aber auf das Obere, auf die Engel, durch welche wir wahre Wiſſenſchaft

ponere intentiones cum formis, et est in ventriculo medio cerebri inter conservatorem formarum et conservatorem intentionum, quare poterit homo imaginari equum volantem et hominem, cujus caput est caput hominis et corpus ejus corpus equi, et alias compositiones, licet non viderit talia.

ſchaft empfangen, weswegen jene eine fortwährende Receptivität für Eindrücke von den Engeln haben muß 49). Averroes hat gegen dieſe Darſtellung der Seelenkräfte nichts zu erinnern, als daß er außer der Einbildungskraft noch eine animaliſche Denkkraft annimmt, die nichts als Einbildungskraft iſt.

Nach Algazel erwarben ſich noch zwei Philoſophen den ausgebreitetſten Ruhm, nämlich Thophail und Aver-

49) Averroes ibid. p. 59. Anima vero intellectiva rerum est, quae appellatur apud eos rationalis. Et intelligunt per rationalem intellectivam, quum ratiocinatio est proprior proprietatibus intellectus in apparentia, et ideo attribuunt eam ei. Et habet duas virtutes, virtutem quidem intellectivam et virtutem factivam, et unaquaeque earum dicitur intellectus sed aequivoce. Factiva autem virtus est principium motivum corporis humani ad artes ordinatas humanas, quae invenit ordinem earum consilio proprio homini. Intellectiva vero est ea, quae appellatur speculativa, et est virtus, cujus natura est, ut apprehendat veritatem intelligibilium abstractorum a materia et loco et partibus. — Igitur animae sunt duae virtutes respectu ad duas partes. Virtus quidem speculativa respectu ad partem Angelorum, cum ex ea assumamus ab Angelis scientias veras, et debet esse haec virtus continuae receptionis ex parte superiori. Et virtus factiva inest ei respectu ad inferiora, et est pars corporis et regimen ejus et adaptatio morum. Et haec quidem virtus oportet ut dominetur aliis virtutibus corporalibus, et aliae virtutes sint correctae ab ea, et subjectae sub ea, adeoque non patitur, nec sit ei impressio ex eis, sed patiuntur illae virtutes ab ea ad hoc, ut non fiat nobis in anima ex attributis corporalibus aliqua mala qualitas, quae appellatur vitium, sed erit ipsa praedominans, ut perveniat ad animam propter eam qualitas, quae appellatur virtus.

Digitized by Google

Averroes. Thophail, oder eigentlich Abubekr (oder Abu Dſafar) Ebn Thophail, der ein halbes Jahrhundert ſpäter als Algazel lebte, war in Sevilla, der Reſidenz der damaligen Spaniſchen Kalifen, aus einem ſehr edlen Geſchlechte geboren. Als ſein Vater in inneren Unruhen ſeine Aemter und ſein Vermögen verloren hatte, widmete ſich Thophail der Philoſophie und Medicin, worin er es ſo weit brachte, daß er ein berühmter Lehrer derſelben wurde, und unter einer Menge von Schülern auch den berühmten Averroes und den philoſophiſchen Juden Moſes Maimonides bildete. Er gehörte zu den Philoſophen, welche ſich für die Alexandriniſche Philoſophie erklärt hatten. Die Lehrſätze derſelben trug er nicht ohne Originalität des Geiſtes in einem philoſophiſchen Romane unter dem Titel: Hai Ebn Yokdan vor, deſſen Inhalt und Form ihm ein klaſſiſches Anſehen unter den Arabern, und viel Ruhm auch unter den Neuern verſchafft haben. Die Veranlaſſung zu demſelben war das Verlangen ſeines Bruders, ihm die Geheimniſſe der orientaliſchen Weisheit zu enthüllen. Indem er daſſelbe zu befriedigen ſuchte, drang er ſelbſt tiefer in die Gegenſtände ein, und endlich ging ihm in der unmittelbaren Anſchauung des Urweſens ein ungewohntes Licht auf, welches mit ſo viel Luſt, Freude, Wonne und Vergnügen verbunden war, daß er unmöglich ſeinen Zuſtand verſchweigen und ſeine Geheimniſſe verhehlen konnte. Das, was durch die Verſenkung in das Abſolute, und durch die Verſchmelzung aus dem göttlichen Weſen an Erkenntniß gewonnen wird, kann man zwar, wie er verſichert, auch auf dem Wege des wiſſenſchaftlichen Forſchens erreichen; allein es iſt doch der merkwürdige Unterſchied, daß die auf dem Wege der Anſchauung erlangten Kenntniſſe einen höheren Grad von Deutlichkeit und Anſchaulichkeit beſitzen, wenn man auch den Weg zu denſelben, oder vielmehr

mehr das Etwas, wodurch sie zu Theil werden, nicht deutlich beschreiben kann [50]): Was er über diese Anschauungsphilosophie bei den Arabischen Philosophen, bei dem Avicenna, Algazel, Abenpaca und andern finden konnte, erzählt er in der Vorrede mit Interesse. In dem Romane selbst wird erzählt, wie Hai Ebn Yokdan auf einer verlassenen Insel von einem Reh gesäuget und erzogen, dann von selbst auf Erfindungen und Betrachtungen der äußeren Natur, der Formen der Dinge und seines Wesens, und auf die Erforschung des Wesens des Schöpfers, und endlich zur Ueberzeugung gekommen sey, daß sein denkendes Wesen Aehnlichkeit mit den Formen des Himmels und dem Wesen des Wahrhaften habe, und durch das Streben, demselben immer ähnlicher zu werden, durch Abziehung von allem Sinnlichen in den Zustand der Vertiefung und abgezogensten Betrachtung gelangt sey. Die Lehren der Alexandrinischen und Neuplatonischen Philosophen von der Ausdehnung der Materie, als dem Wesen der Körper, von den Formen der Körper, als den Principien aller Thätigkeit, ihrer Immaterialität und Geistigkeit, von dem allgemeinen Leben der Natur, von der Einheit aller Dinge und dem Verschwinden aller Sonderung in Gott, dem einzig wahrhaften Wesen u. s. w., hat er auf diese Art populär und anschaulich entwickelt; der Inhalt ist nicht neu, aber die Art der Entwickelung originell.

Alle Elemente haben, weil sie sich in einander verwandeln, etwas Gemeinschaftliches, das keinem von ihnen besonders zukommt, das weder leicht noch schwer, weder warm noch kalt, weder feucht noch trocken ist. Abstrahirt

50) Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Yokdan, übersetzt von J. G. Eichhorn. S. 29. 30.

Abſtrahirt man nun von den beſonderen Eigenſchaften der Körper, ſo bleibt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke als das gemeinſchaftliche Weſen übrig. Die Ausdehnung iſt aber nichts Selbſtſtändiges, ſondern ſetzt Etwas voraus, worin ſie gefunden wird, auch ändert ſie ſich ſelbſt in dem, worin ſie ſich findet. Dieſes iſt die Materie. Aus beiden iſt jeder Körper zuſammengeſetzt, aus Materie und Ausdehnung, welche letzte die Körperlichkeit iſt [51]).

Außer der allgemeinen Form hat noch jeder, auch der einfachſte Körper, wie die Elemente, ſeine beſondere Form, wodurch ſich einer von dem andern unterſcheidet. Das Waſſer, ſo lange es in dem Zuſtande bleibt, den ſeine Form erfordert, zeigt eine fühlbare Kälte und ein Streben niederwärts; ſo wie es warm wird, verliert ſich die Kälte und das Abwärtsſtreben nach und nach, bis es in die Höhe zu ſteigen ſucht, es verliert ſeine Form und die aus derſelben fließenden zwei Handlungen, und empfängt eine andere Form, aus welcher andere Handlungen fließen. Das Weſen dieſer Formen beſtehet in nichts anderem, als in einer Dispoſition der Körper zu gewiſſen beſtimmten Handlungen, welche nicht ſelbſt in den Formen, ſondern in einem Urheber liegen, der ſie in ihnen hervorbringt, nach dem Ausſpruche des Geſandten Gottes: „Ich bin ſein Gehör, durch welches er hört, und ſein Geſicht, durch welches er ſieht“ [52]).

Daher ſind alle Körper etwas Veränderliches, Begränztes und Entſtandenes, welches ein nach Willkür handelndes Weſen zum Urheber haben muß. Auch der Himmel

51) Ebendaſ. S. 124 — 127.

52) Ebendaſ. S. 128 — 131.

Himmel mit allen Sternen gehört zur Körperwelt. Der ganze Himmel mit allem, was er enthält, kam ihm wie ein aus vielen Stücken zuſammengeſetztes Ding vor, in welchem Alles, wie Erde, Waſſer, Luft, Pflanzen, Thiere und alle übrige ähnliche Dinge unzertrennlich vereiniget wären, ſo daß das Ganze einem Individuum aus dem Thiergeſchlechte gleiche. Die glänzenden Sterne ſeyen den Sinnen, die mit einander verbundenen Sphären den Gliedern, und das Uibrige, was ſich aus dieſer Welt des Entſtehens und Untergangs darin befinde, den Excrementen und Feuchtigkeiten im Bauche der Thiere zu vergleichen; aus jenem möchten vielleicht auch öfters dort Thiere erzeugt werden, wie aus dieſem in der kleinen Welt [53]).

Alle Körper der Welt kommen alſo auf eine Einheit zurück und machen nur eine Subſtanz aus, die eines freien wirkenden Weſens bedarf. Iſt die Welt aber in der Zeit entſtanden, oder hat ſie nie einen Anfang gehabt? Beide Behauptungen haben ihre Schwierigkeiten, daß man keine der andern vorziehen kann. Denn die Exiſtenz einer Sache ohne Ende ſcheint eben ſo unmöglich zu ſeyn, als die Exiſtenz unendlicher Körper, und ein Ding mit neuen Eigenſchaften muß ſelbſt neu ſeyn, da es nicht früher, als die Eigenſchaften, vorhanden ſeyn kann. Aber auf der andern Seite läßt ſich auch nicht ein Entſtehen nach einer Nichtexiſtenz denken, ohne eine vorausgegangene Zeit voraus zu ſetzen. Die Zeit iſt aber ein Stück der Welt und von ihr untrennbar, und daher läßt ſich nicht begreifen, wie die Welt ſpäter als die Zeit ſeyn könne. Betrachtet man aber die Folgerungen aus beiden entgegen geſetzten Meinungen, ſo führen ſie auf ein und daſſelbe

53) Ebendaſ. S. 139.

ſelbe Reſultat, nämlich die Exiſtenz eines Urhebers ohne Körper, der weder mit einem Körper verbunden, noch von ihm abgeſondert, weder in noch außer demſelben iſt. — Die ganze Welt iſt ſein Werk und ſeine Schöpfung, und ſpäter als er, dem Weſen nach, obgleich nicht der Zeit nach. Nimmt man einen Körper in die Hand und bewegt ſie, ſo wird der Körper, zu Folge der Bewegung der Hand, auch bewegt, aber durch eine Bewegung, die dem Weſen nach ſpäter iſt, als die der Hand, aber nicht der Zeit nach, da beide zugleich anfangen 54). Auf dieſe Art ſuchte er die beiden Hauptparteien der philoſophirenden Köpfe ſeiner Nation zu vereinigen.

Das Leben beſteht in der Verbindung der Form mit der Materie. Aus je mehreren Formen ein Ding beſteht, zu deſto mehr Handlungen iſt es aufgelegt, deſto mehr Leben hat es. Die Elemente haben nur Eine Form und Eine Bewegung, daher das ſchwächſte Leben; aber ſtärker iſt das Leben der Pflanzen, am ſichtbarſten aber bei den Thieren — der Thiergeiſt, der in dem Herzen wohnt, iſt von der gleichſten Temperatur, weil er ſubtiler, als Erde und Waſſer, und dicker, als Feuer und Luft, iſt; er ſteht alſo zwiſchen dieſen Elementen in der Mitte, keines thut ihm einen ſichtbaren Widerſtand. Eben dieſes macht ihn zur thieriſchen Form geſchickt. Eben darum iſt er den himmliſchen Körpern ähnlich, deren Form ſich nichts widerſetzt. Der Thiergeiſt ſtehet zwiſchen den Elementen in der Mitte, und bewegt ſich weder aufwärts noch niederwärts; und könnte man ihn in die Mitte des Raums zwiſchen das Centrum und den oberſten Punkt, zu dem das Feuer hinaufreicht, ohne daß das Feuer ihn verkehrte, ſtellen, ſo würde er daſelbſt unverrückt bleiben, ohne auf oder abwärts zu ſtreben.

54) Ebendaſ. S. 139 — 149.

ben. Und würde er sich auch von seinem Orte bewegen, so würde er sich, wie die himmlischen Körper, um die Mitte drehen; oder würde er sich an seiner Stelle bewegen, so würde er sich um sich selbst bewegen, folglich von sphärischer Figur seyn. Daher die große Aehnlichkeit des Thiergeistes mit den himmlischen Körpern [55]).

Der edelste Theil des Menschen, wodurch das Wesen von nothwendiger Existenz erkannt, das erkennende Ding ist göttlich der Schönheit nach, unveränderlich, keiner Vergänglichkeit unterworfen, ohne körperliche Eigenschaften, nichts, das durch Sinne und Einbildungskraft empfunden wird, zu dessen Erkenntniß man durch kein anderes Instrument, als sich selbst, gelangen kann; es ist Forscher, Erforschtes und Forschungskraft, Erkenner, Erkenntnißkraft und Erkanntes zugleich. Zwischen diesen dreien ist kein Unterschied, weil Verschiedenheit und Absonderung zu den Eigenschaften der Körper und dessen, was mit ihnen verbunden ist, gehört. Aber bei diesem denkenden Geiste ist kein Körper, keine körperliche Eigenschaft, und überhaupt Nichts, was den Körpern anhangt [56]).

Das Merkwürdigste aber, was dieses Buch enthält, ist unstreitig die Art und Weise, wie Hai Ebn Yokdan zu der Anschauung des Absoluten gelangte, nicht als wenn sie wesentlich verschieden wäre von dem Wege der Vereinfachung, welchen schon Plotin lehrte, sondern weil sie durch die Individualität eines Arabers und rechtgläubigen Muselmans ein eigenthümliches individuelles Gepräge erhalten hat. Wir wollen auch hier nur Einiges ausziehen. Die Glückseligkeit des

55) Ebendas. S. 167 — 171.

56) Ebendas. S. 172.

des Menſchen und ſeine Befreiung vom Elende beſteht in dem beſtändigen Anſchauen des Weſens von nothwendiger Exiſtenz, oder der Gottheit. Das Mittel dazu iſt, ſich in der Aehnlichkeit, die er mit dieſem Weſen hat, zu üben, um dieſes Zwecks willen die Aehnlichkeit mit den himmliſchen Körpern zu erlangen, und weil ohne den Thiergeiſt, durch welchen der Menſch Aehnlichkeit mit den unvernünftigen Thieren hat, das höhere Leben nicht beſtehen kann, auch dieſe zu erhalten, aber nur ſo weit, als ohne dieſe die zweite und erſte nicht erlangt werden kann, alſo durch Einſchränkung der Befriedigung der natürlichen Bedürfniſſe und Gewöhnung an Enthaltungen. Das Streben, den himmliſchen Körpern ähnlich zu werden, bezieht ſich theils auf die Eigenſchaften, durch welche ſie auf die untern Theile wirken, um ſie des Einfluſſes der geiſtigen Formen, der vom Schöpfer kommt, empfänglich zu machen, theils auf die Eigenſchaften, die in ihrem Weſen liegen, daß ſie durchſichtig, glänzend, rein ſind, und ſich kreisförmig drehen, theils auf die Eigenſchaften, daß ſie das Weſen nothwendiger Exiſtenz beſtändig anſchauen. Die erſten ſuchte Yokdan durch liebreiche Güte und Schonung gegen alle Geſchöpfe, die zweiten durch Reinlichkeit, die dritten dadurch nachzuahmen, daß er ſeine Gedanken an das Weſen von nothwendiger Exiſtenz zu heften ſuchte. Er ſchnitt daher alle ſinnliche Hinderniſſe ab, verſchloß ſeine Augen, verſtopfte ſeine Ohren, verwehrte ſich mit möglichſter Mühe, ſeiner Einbildungskraft zu folgen, und beſtrebte ſich nach äußerſten Kräften, nichts als daſſelbe zu denken, und nichts neben ihm zu betrachten. Dazu bediente er ſich des Mittels, daß er ſich um ſich ſelbſt herumdrehte, und ſich dadurch in Hitze ſetzte. Und wenn er ſich recht heftig herumgedrehet hatte, ſo vergingen ihm alle Sinne; ſeine Einbildungskraft und die übrigen Kräfte, welche körperlicher Werkzeuge bedürfen, wurden

schwach, und die Wirkungen seines Wesens, das frei vom Körper war, stark, so daß zuweilen seine Gedanken rein von aller Mischung waren, und er in ihnen jenes Wesen von nothwendiger Existenz schauete [57]). Wenn er aus diesem Zustande, den er selbst der Berauschung ähnlich fand, heraustrat, und auf die Welt hinblickte, so kam es ihm vor, als ob er kein von jenem wahrhaftigen und höchsten Wesen verschiedenes Wesen besitze, als ob er und alles, was ist, in der That nichts anders sey, als dieses Wesen selbst, dem Licht der Sonne gleich, das auf dichte Körper fällt und sich in ihnen präsentirt. Endlich aber sah er diesen Irrthum ein, und daß er ein Ueberrest von den ihm noch anklebenden körperlichen Dunkelheiten und sinnlichen Unreinigkeiten sey. Denn Viel und Wenig, Einfachheit und Vielfachheit, Zusammensetzung und Absonderung, sind lauter Eigenschaften der Körper. Aber von diesen abgesonderten Wesen, welche von diesem wahrhaftigen Wesen Kenntniß haben, kann man nicht sagen, daß sie Eines oder Vieles seyen, weil sie immateriell sind. Denn Viel entsteht aus der Verschiedenheit der Wesen von einander, und Einheit durch Zusammensetzung; aber keines davon kann man denken ohne den Begriff einer Vermischung mit Materie [58]).

Wie aber, sagt nicht die Vernunft einem Jeden, daß jedes Ding entweder Eins oder Viel sey? Nicht so rasch, ruft ihm Thophail zu. Lern er erst sich selbst kennen, und betrachte er die nichtige sichtbare Welt um ihn, wie sie Hai Ebn Yokdan betrachtet hat. Als er sie auf die eine Weise betrachtete, so glaubte er auch eine unzählbare und unbegränzte Menge zu sehen; nachdem

57) Ebendas. S. 189.

58) Ebendas. S. 198.

Digitized by Google

dem er ſie aber auf die andere Weiſe betrachtete, ſo bemerkte er, daß Alles nur Ein Ding ſey; er blieb darüber zweifelhaft, und wußte nicht, für welche von beiden Vorſtellungen er entſcheiden ſollte. So ging es ihm mit dieſer ſenſuellen Welt, ob ſie gleich der Ort der Vielfachheit und Einzelnheit iſt, und man die wahre Natur ihrer Dinge, ihre Trennung und Vereinigung, ihre Vertheilung, Scheidung, Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit erkennt; was ſoll man von der göttlichen Welt denken, von der man nicht ſagen kann, Alles oder Eins, von der man nichts mit den Worten, die man auf dieſer Welt hört, ausdrücken kann, ohne daß man ſich davon einen von ſeiner Natur verſchiedenen Begriff macht, den nur der richtig denkt, der es geſehen; von deſſen wahrer Beſchaffenheit nur der eine richtige Vorſtellung hat, der es erreicht hat. Aber, lieber Freund, daß er ſagt: „Du biſt über die Natur verſtändiger Weſen hinaus, und haſt alle begreifliche Vorſtellungen verlaſſen" — das geben wir ihm gerne zu und entlaſſen ihn hiemit ſammt ſeinem Verſtand und ſeinen verſtändigen Spießgeſellen. Denn der Verſtand, von dem er und ſeines Gleichen reden, iſt die Kraft der Vernunft, welche einzelne ſinnliche Weſen betrachtet, und auf allgemeine Begriffe ausgeht; und die Verſtändigen, von denen er ſpricht, ſind die, welche dergleichen Betrachtungen anſtellen. Aber die Art von Verſtand, von welcher wir reden, iſt über dieß Alles hinaus [59]). Endlich kehrt Thophail doch mit ſeiner überſchwenglichen Anſchauung unter die Fahne des rechtgläubigen Mohammedaners zurück.

Sein Schüler, Averroes, oder, wie er eigentlich heißt, Abul Walid Mohammed Ebn Ach-

59) Ebendaſ. S. 199 — 201.

med Ebn Mohammed Ebn Roſhd, hat aber unter allen Philoſophen der Araber die größte Celebrität erhalten, und vorzüglich durch ſeine Auslegungen des Ariſtoteles einen großen Einfluß auf das Philoſophiren des Mittelalters gehabt. Er war zu Cordova in Spanien geboren. Sein Großvater war Oberrichter und Oberprieſter zu Cordova, ein Mann von großer Gelehrſamkeit, der bei dem Volke und dem Fürſten in dem größten Anſehen ſtand. Sein Vater wurde in derſelben zwiefachen Würde beſtätiget. Dieſer unterrichtete ſeinen Sohn ſelbſt in der Mohammedaniſchen Religion, und ließ ihn durch andere berühmte Lehrer in den Wiſſenſchaften, welche bei den Mohammedanern am fleißigſten ſtudirt wurden, in der Mathematik, Philoſophie und Arzneikunde, unterrichten. In dieſen Wiſſenſchaften erhielt er einen ſolchen Ruhm, daß er nach dem Tode ſeines Vaters an die Stelle deſſelben zum Oberrichter gewählt, nach einiger Zeit von dem Volke zu Mauritanien zur Würde eines Oberprieſters und Oberrichters der ganzen Provinz ernannt, und von dem Kalifen zu Marocco darin beſtätiget wurde. So ſehr er ſich durch treue Erfüllung ſeiner Amtspflichten und durch wohlthätige Einrichtungen in der Juſtizpflege verdient machte, ſo konnte er doch dem Neide und der Verfolgung nicht entgehen. Er wurde der Ketzerei und des Unglaubens beſchuldiget, ſeiner Aemter entſetzt, ſeines Vermögens beraubt, und mußte öffentlichen Widerruf und Buße thun. Hierauf kehrte er nach Spanien zurück, lebte in der größten Armuth, und widmete ſich hauptſächlich den theologiſchen Wiſſenſchaften. Unter ſeinem Nachfolger verſchlimmerte ſich die Gerechtigkeitspflege in dem Grade, daß das Volk erbittert wurde. Dadurch ſahe ſich der Kalife bewogen, ihn aus Spanien zurück zu rufen, und in alle ſeine Aemter wieder einzuſetzen. Er ſtarb 1206 oder 1217.

Das

Das Hauptverdienſt des Averroes als philoſophiſchen Denkers iſt ſeine Bemühung um die Erklärung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, welche ihm den größten Ruhm erworben hat, daß er vorzugsweiſe der Commentator des Ariſtoteles heißt. Er hatte nicht nur eine beſſere Ueberſetzung der Werke des Ariſtoteles veranſtalten laſſen, welche die bisher im Gebrauch geweſenen ſchlechteren verdrängte, ſondern auch über die meiſten einzelnen Werke deſſelben Commentare geſchrieben, ja über viele ſogar eine dreifache Erklärung, eine kurze, eine ausführliche, und eine zwiſchen beiden das Mittel haltende, gegeben, und bei dieſem Erklärungsgeſchäft viele ins Arabiſche überſetzte Erläuterungsſchriften der griechiſchen Commentatoren, vorzüglich des Alexander Aphrodiſinus, Themiſtius, Nikolaus Damaſcenus, benutzt. Er würde dieſe mühſamen Arbeiten, welche gewiß mit mehr Schwierigkeiten verbunden waren, als wir jetzt ahnden können, und daher uns Bewunderung über den Fleiß dieſes auch ſonſt als Staatsdiener nicht wenig beſchäftigten Mannes abnöthigen, nicht übernommen und ausgeführt haben, wenn er nicht mit der größten Bewunderung und faſt zur Vergötterung gehenden Verehrung gegen den Ariſtoteles und ſeine Philoſophie erfüllt geweſen wäre. Er hielt nämlich dafür, ſeine Ausſprüche ſeyen unter allen, die von den ältern Philoſophen den Arabern bekannt worden wären, die einleuchtendſten, gewiſſeſten und am wenigſten dem Zweifel unterworfenen; und er ſey in ſeinem Denken ſo weit gekommen, als nur immer ein Menſch kommen könne, und müſſe daher als der einzige Wegweiſer in den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen angeſehen werden [60]). Ariſtoteles

60) Averroes *de ſubſtantia orbis* (im 9ten Bande der Juntiſchen Ausgabe des Ariſtoteles, Venedig 1550), p. 3. Principium quidem igitur perſcrutationis eſt

ſtoteles habe drei Wiſſenſchaften, die Logik, Naturwiſſenſchaft, und Theologie erfunden, in welchen nach länger als tauſend Jahren kein Irrthum gefunden worden; ſeine Lehre ſey die höchſte Wahrheit; ſein Verſtand die äußerſte Gränze des menſchlichen Vermögens, und von der Vorſehung der Menſchheit gegeben, um in einem Beiſpiel zu zeigen, was die höchſte menſchliche Vollkommenheit ſey, und was ſich wiſſen laſſe [61]). Dieſe Meinung, welche ſich leicht aus dem Zuſtande der wiſſenſchaftlichen Kultur bei den Arabern und aus den Vorzügen des Ariſtoteles, die ihm wirklich eigen waren, begreifen läßt, hatte nothwendig Einfluß auf ſein Denken und Forſchen. In der Vorausſetzung, daß dieſer wirklich große Denker die Wahrheit von allen Seiten erfaßt, durchdrungen und rein dargeſtellt habe, konnte

est in hoc, quod accepimus de istis rebus ab Aristotele, quia opinio ejus est opinio, qua nulla verior pervenit ad nos de hominibus prioribus eo neque minoris dubitationis et majoris certitudinis. Est igitur opinio sua in humana natura, quae est ultima inter ea, quae comprehendit homo suo intellectu, in eo quod est homo, et sicut Alexander dicit, est ille, super quo nitimur in scientiis.

61) Averroes *Prooemium in Aristotelis Physica.* Aristoteles tres scientias invenit, Logicam, Naturalem, Divinam, et nullus error inventus est usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum. Et talem esse unum hominem potius est miraculosum, quam humanum. *De anima*, l. III. Aristoteles est regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam. — Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri.

Digitized by Google

konnte er keinen wichtigeren und höheren Zweck haben, als dieſem größten Philoſophen nachzudenken, ſein Syſtem ſich deutlich zu machen, und es auch für andere als das annehmenswürdigſte darzuſtellen. Er ging dabei nicht auf eine Prüfung der Principien ſeiner Philoſophie aus, denn dieſe hielt er vor aller weiteren Unterſuchung für wahr, ſondern ſuchte nur mehr Deutlichkeit und Zuſammenhang in die denſelben untergeordneten Sätze und die abgeleiteten Folgerungen zu bringen, die ſcheinbaren Widerſprüche auszugleichen und durch weitere Entwickelung der Begriffe zu entfernen. Die Bemerkung einiger inneren Fehler und Mängel konnte ihn in dieſem Streben und in ſeiner Verehrung des Ganzen nicht irre machen; denn er hielt ſie für äußere, zufällige, nicht für innere und weſentliche. Denn da er ſelbſt nicht die griechiſche Sprache verſtand, und ſich auf die Ueberſetzung verlaſſen mußte, da er ferner gefunden hatte, daß mehrere Schriften des Ariſtoteles verloren gegangen, oder wenigſtens nicht in das Arabiſche verpflanzt worden, ſo konnte und mußte er nach ſeiner Ueberzeugung von der unübertrefflichen Vollkommenheit der Ariſtoteliſchen Philoſophie darin den Grund von den Mängeln ſuchen [62]). Und was blieb ihm nun anders übrig, als ſich an die Ausleger des Ariſtoteles zu halten, um theils in ihnen das Mangelnde aufzufinden, theils durch eine Vergleichung ihrer abweichenden Erklärungen die richtige, mit den Principien übereinſtimmende Anſicht zu finden. Aber eben dadurch betrat er einen ſehr ſchlüpfrigen Weg. Denn

62) So macht er an einem Orte (*Destructio destructionis*, p. 41) die Bemerkung, daß die Araber in ihrer Sprache kein dem Griechiſchen Worte ον entſprechendes Wort fanden, ſondern dafür einen Ausdruck brauchten, der urſprünglich das Wahre und etwas Abgeleitetes, nicht das urſprüngliche Seyn bedeutete, woraus viele Irrthümer entſprungen ſeyen.

Denn jene Ausleger waren selbst nicht ganz unbefangene Erklärer, sondern fast alle von den Ansichten und Hypothesen des Alexandrinischen Neuplatonismus eingenommen, und hatten daher einen ganz fremden Geist in die Philosophie des Aristoteles, und zwar gerade in denjenigen Theil derselben gebracht, der die Gränzen der übersinnlichen Welt berührt, und daher dunkel und lückenhaft ist. Der Synkretismus, der die Lehre des Schülers aus dem schwärmerisch aufgefaßten Systeme des Lehrers zu ergänzen suchte, ging daher auch um so eher auf den Averroes über, je mehr die schwärmerische Emanationslehre der Alexandriner unter den Arabern Eingang gefunden, durch Schriften verbreitet, und sich mit den Lehren des Korans verschmelzt hatte.

Hieraus läßt sich dieses Verdienst des Averroes um den Aristoteles schätzen. Wenn man auch auf die schlechte Uebersetzung der Werke des Averroes, welche von Juden aus dem Arabischen in das Hebräische, und aus dieser Sprache in die Lateinische gemacht worden ist, billiger Weise Rücksicht nehmen muß, und mehrere Fehler in der Uebersetzung und Erklärung der Aristotelischen Philosophie auf die Schuld seiner Uebersetzer kommen, so ist doch einleuchtend, daß dieser Denker bei dem besten Willen, bei einem großen Enthusiasmus für Philosophie, und bei nicht gemeinen Fähigkeiten, doch nicht im Stande war, den Geist dieser Philosophie rein aufzufassen, darum, weil es ihm an Kenntniß der Sprache, an historischer Kenntniß der älteren griechischen Philosophie fehlte, und er durch den Alexandrinismus seiner Zeitgenossen und Führer eingenommen war.

Mit diesem Verdienst eines Commentators der Aristotelischen Philosophie stehet ein doppeltes, doch untergeordnetes, ein historisches und ein dogmatisches in Verbindung. Das erste bestand darin, daß er, wenn auch zum

zum Theil verfälſchte und einſeitige Kenntniſſe von den Philoſophemen anderer Philoſophen außer dem Ariſtoteles, als Ueberſetzer und Erklärer des letzten, verbreitete. Die meiſte Aufmerkſamkeit ſchenkte er neben dem Ariſtoteles dem Plato, deſſen Republik er auch mit einem Commentar erläuterte. Das zweite, daß er auf das Fundament der Ariſtoteliſchen Philoſophie weiter fortbauete, einzelne Wiſſenſchaften, vorzüglich Logik und Metaphyſik, durch einzelne Abhandlungen aufklärte, und ſich dem Scepticismus, welchen Algazel begünſtigte, widerſetzte, und wenn er auch nicht immer ſiegreich in ſeinen Argumentationen gegen die oft kühnen und ſinnreichen Raiſonnemens des Letzten war, doch auch mehrere Fehlſchlüſſe aufdeckte, und das Intereſſe des wiſſenſchaftlichen Denkens zu retten und mit dem Intereſſe der poſitiven Theologie in Einklang zu bringen ſuchte. Er erſcheint, abgeſehen von ſeiner blinden Anhänglichkeit an die peripatetiſche Philoſophie, als ein heller, aufgeklärter Denker, der als ein rechtgläubiger Mohammedaner zwar die Wahrheit des Alkorans glaubte, aber in demſelben nur eine populäre Belehrung des gemeinen Volks und Herablaſſung zur Denkungsart deſſelben fand, und daher eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung jener populär vorgetragenen Wahrheiten nicht für überflüſſig, ſondern für nützlich und nothwendig hielt, nur daß ſie in dem Kreiſe der wiſſenſchaftlich Gebildeten bleiben und daher in wiſſenſchaftlicher Form vorgetragen werden müſſe, damit nicht der gemeine Mann in ſeinem Glauben irre gemacht und zum Unglauben veranlaßt werde [63]).

Ee

63) Averroes *Destructio Destructionis*, Disput. VI. p. 40. Non pervenit intelligentia vulgi ad tales profunditates, et cum disputatur cum eis in hoc, destruitur divinitas apud eos. Quare disputatio cum eis in hac scientia prohibita est, cum ſuffi at in

Es iſt nicht möglich, eine vollſtändige Ueberſicht der eigenthümlichen Sätze zu geben, welche ſich Averroes bei der weiteren Entwickelung der Ariſtoteliſchen Philoſophie und durch ihre Anwendung auf die unter den Arabern herrſchenden Streitigkeiten und geltend gewordenen Dogmen erworben hatte [64]). Denn ſie ſind in ſeinen vielfachen Commentaren und anderen Schriften zerſtreuet. Was aber gegeben werden kann, und wegen des Einfluſſes auf das Denken in den chriſtlichen Abendländern von größerem Intereſſe iſt, iſt das Eigenthümliche ſeiner Anſicht von Ariſtoteles Philoſophie und ihre durch den Alexandrinismus bewirkte Umſtaltung, welche von ihm zu den Scholaſtikern überging.

Averroes Tendenz gehet auf die Erkenntniß der höchſten Principien. Der Weg, welchen Ariſtoteles dazu wählte, war das Aufſteigen von dem Empiriſchen durch immer höhere Abſtraction zu den letzten Principien. Dieſen mühſamen und langen Weg brauchte Averroes nicht zurück zu legen, denn dieſe Arbeit hatte ihm ſein Führer erſpart; er begleitete ihn nur auf demſelben, und hatte dabei den Vortheil, daß er in verſchiedener Rich-

in felicitate eorum, ut intelligant in hoc id, quod potest percipere intelligentia eorum. — Et haec quidem quaestio est propria sapientibus, quos dedicavit Deus veritati. Unde non debeat poni in scripturis, nisi in libris positis in via demonstrativa, et sunt, quorum mos est, ut legantur secundum ordinem et post acquisitionem scientiarum aliarum, quae impediunt multos homines a speculatione in eis modo demonstrativo. Verglichen oben Note 25 b.

64) Wem darum zu thun iſt, der wird in folgender Schrift einige Befriedigung finden: M. Antonii Zunarae *contradictionum solutiones*, Venedig 1550, wo Averroes Abweichungen vom Ariſtoteles nach den einzelnen Büchern aufgezählt und ausgeglichen werden.

Richtung von Oben herab, oder von Unten hinauf gehen, und, da gerade in der Theologie Ariſtoteles am kürzeſten und dunkelſten iſt, dieſe Lücke ausfüllen konnte. Dann genügte ihm auch nicht eine bloſſe Aufſtellung des oberſten Princips, ſondern er wollte auch zugleich erkennen, wie aus dem Princip alles Bedingte folge. Dieſes Thema war den Arabern durch den Inhalt ihrer Religion aufgegeben. Darin liegt der Grund, warum ſie die ſchwärmeriſchen Ideen der Alexandriner mit dem Syſtem des Ariſtoteles vereinigten, in welchem das letzte Princip nicht genug in das Weltganze eingreift. Das Medium dieſer Vereinigung war der von Ariſtoteles zuerſt eingeführte Unterſchied der Form und der Materie, der auch von den Alexandrinern, aber in einem andern Sinne, angenommen wurde. Denn dem Ariſtoteles war die Form ein todtes Princip, den Alexandrinern aber lebendige Kräfte, die aus dem einfachen Princip alles Seyns ausgefloſſen waren. Averroes verbindet jene Formen mit dieſer Emanation durch Ariſtoteles Lehre von der Bewegung, woraus ſeine Theorie von dem thätigen Verſtande, als dem Principe alles menſchlichen Vorſtellens, eine nothwendige Folge iſt.

Jedes zuſammengeſetzte Weſen (materielle Subſtanz) beſteht aus Materie und Form. Dieſe machen die weſentlichen Beſtandtheile der Dinge aus. Denn die Materie iſt das Subject, welches ohne alle Differenzen an ſich die Differenzen aufnehmen kann. Die Form iſt dasjenige, was einem Dinge Differenzen gibt, und es daher zu einem wirklichen aus einem möglichen macht. Die Formen machen ein Ding zu dem, was es iſt. Die Materie iſt das Ding nur in der Möglichkeit. So weit war Ariſtoteles. Er hatte dieſe Beſtandtheile durch Abſtraction gefunden, und nahm daher an, daß ſie urſprünglich vereiniget ſeyen in der Natur der Dinge, ohne ſich das Problem vorzulegen: wie ſind dieſe zu ein-

einander gekommen? Aber ſchon unter ſeinen griechiſchen Auslegern, noch mehr aber unter den Arabern, kam dieſe Frage in Bewegung, und veranlaßte mehrere Hypotheſen in Rückſicht auf Materie, Formen, die wirkenden Urſachen, und die Art und Weiſe, wie dieſe die Vereinigung jener getrennten Beſtandtheile, und dadurch die Erzeugung oder Entſtehung eines Dinges bewirken.

Averroes, der zweierlei Gründe annimmt, wovon einige die Beſtandtheile der Dinge ausmachen, andere vor dem Seyn derſelben vorausgehen (wirkende Urſachen, causae agentes) [65]), ſtellt dieſe verſchiedenen Anſichten und Hypotheſen ziemlich lichtvoll dar in ſeinem Commentar zum zwölften Buche der Metaphyſik, und entwickelt dadurch zugleich ſeine eigene. — Alle diejenigen, welche über das wirkende Princip und die Erzeugung gedacht haben, theilen ſich in zwei Hauptparteien, indem ſie entweder eine Evolution (latitationem), oder eine Schöpfung (creationem) annehmen. Die Erſten behaupten (wie Anaxagoras), daß Alles in Jedem iſt, und die Erzeugung nur ein Heraustreten aus einander, die wirkende Urſache aber nur dasjenige iſt, was das Heraustreten und das von einander Unterſchiedenwerden bewirkt, alſo offenbar nur ein bewegendes Princip [66]). Diejenigen, welche eine Schöp-

65) Averroes in *libr.* XII. *Metaphyſic.* comm. 18. cum declaravit, quod causarum quaedam sunt agentes et sunt praecedentes ad esse, et quaedam sunt partes rei, et sunt cum ea.

66) Averroes ibid. Dicamus igitur, quod omnes dicentes agens aliquod esse et generationem esse generaliter, sunt bipartiti et valde contrarii, et habent medios, et quidam eorum sunt dicentes latitationem, et contrarii eorum sunt dicentes crea-

Schöpfung annehmen, ſagen, das wirkende Princip ſchafft das ganze Ding, ohne daß Etwas vorhanden iſt, aus Nichts; ſein Wirken ſetzt nicht das Vorhandenſeyn einer Materie, in welche es wirket, voraus, ſondern es ſchafft das Ganze. Dieſer Behauptung ſind die Philoſophen des Islams und des chriſtlichen Geſetzes zugethan, unter welchen letztern Johannes (Philonocius) ſagte, die Möglichkeit ſey allein in der wirkenden Urſache, wie Alpharabius in ſeinem Buche von den verwandelten Dingen erzählet [67]).

Zwiſchen dieſen beiden liegen zwei andere Behauptungen in der Mitte, deren eine wieder in zwei ſich trennt. Alle drei ſtimmen darin überein, daß die Entſtehung eine Umwandlung in der Subſtanz iſt, daß Nichts aus Nichts erzeugt wird, daß alſo ein Subject der Erzeugung nothwendig iſt, und das Erzeugte nur von dem herkommt, was der Form nach homogen iſt [68]). Einige, wie Avicenna, nehmen an, daß

creationem: Dicentes enim latitationem dicunt, quod quodlibet est in quolibet, et quod generatio est exitus rerum ab invicem, et quod agens non est, nisi extrahens et distinguens eas ab invicem, quod autem agens apud istos non est nisi movens, manifestum est

67) Averroes ibid. Dicentes autem creationem dicunt, quod agens creat totum ens de novo ex nihilo, quod non habet necesse ad hoc, ut sit materia, in quam agat, sed creat totum. Et haec est opinio Loquentium in nostra lege et lege Christianorum, de qua Ioannes Christianus opinabatur, quod possibilitas non est nisi in agente, ut Alpharabius narravit in libro de entibus transmutatis.

68) Averroes ibid Opiniones autem mediae inter istas duas videntur reduci in duas, quarum una dividitur in duas, et sunt tres. Istae quidem tres con-

daß das Wirkende ſchlechterdings nicht in der Materie iſt, ſondern daß alle ſubſtanzielle Formen von einer äußeren abſtracten Form entſtehen, die ſie den Geber der Formen und den wirkenden Verſtand nennen [69]). Andere ſagen, daß das wirkende Princip auf eine doppelte Weiſe gefunden wird, entweder als von der Materie abgeſondert, oder nicht. Das letzte, wie das Feuer, welches Feuer erzeuget, oder der Menſch, welcher einen Menſchen erzeuget. Hier gilt das Geſetz: das Aehnliche erzeuget ſeines Gleichen; jenes aber iſt z. B. dasjenige, welches Pflanzen und Thiere erzeuget, die nicht aus dem Aehnlichen entſtehen. Dieſes iſt die Meinung des Themiſtius und, wie es ſcheint, des Alpharabius, wiewohl der letztere noch bei den Thieren, die Vater und Mutter haben, zweifelhaft iſt [70]). Themiſtius ſtellte hierbei den Grundſatz als Ariſtoteliſch auf: Alles, was wirkt, wirkt nur nach der Form deſſen, was gewirkt wird. Dieſes iſt auch ſelbſt bei den Weſpen, die aus den Cadavern der Pferde,

conveniunt in hoc, quod ponunt generationem esse transmutationem in substantia, et quod nihil generatur ex nihilo, sive quod necessarium est in generatione subjectum esse, et quod generatum non sit nisi ab eo, quod est sui generis in forma.

69) Averroes ibid. Et istorum quidàm dicunt, quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum, et Avicenna est de illis. — Unde quidam dicunt, quod omnes formae substantiales fiunt a forma abstracta extrinseca, quae dicitur a quibusdam dator formarum, et dicunt, quod haec est intelligentia agens.

70) Averroes ibid. Quidam dicunt, quod illud agens invenitur duobus modis, aut abstractum a materia, aut non. Illud autem, quod est non abstractum apud eos, est sicut ignis, qui facit ignem, et

Pferde, bei den Bienen, die aus den Leichnamen der Kühe, und bei den Fröſchen, die aus faulendem Waſſer entſtehen, wahr. Denn in allen dieſen Materienſtoffen liegen ſchon gewiſſe Verhältniſſe und Proportionen, die zur Hervorbringung einer beſtimmten Thierart erforderlich ſind, zu Grunde. Und nach dieſen Proportionen wirkt das wirkende Princip bei dem Hervorbringen [71]). Die dritte Behauptung, welche Averroes als die dem Ariſtoteles eigenthümliche für die wahre hält, ob gleich Ariſtoteles ſich in den vorhandenen Büchern nicht darüber erklärt hat, beſtehet darin, daß das Wirkende nur Materie und Form, die ſchon gegeben ſind, verbindet, und etwas Zuſammengeſetztes daraus bildet. In der Materie iſt nämlich auch ſchon die Form enthalten, doch nicht der Wirklichkeit, ſondern nur der Möglichkeit nach. Das wirkende Princip bewegt und verändert die Materie, bis

et homo generat hominem. Abstractum vero est illud, quod generat animalia et plantas, quae fiunt non a simili. Et haec est sententia Themistii et forte Alpharabii secundum quod apparet ex suis verbis in duabus philosophiis, quamvis dubitet in ponendo hoc agens in animalibus generatis a patre et matre.

71) Averroes ibid. Natura agens non agit nisi secundum quod habet formam illius, quod fit et ideo necesse est, ut conveniens fiat ex convenienti. — Et non decipiat te vilitas animalium talium, et cogita, quod majus mirum est de scientia operantis aliquid de luto, quam de scientia ejus in faciendo aliquid ex auro, et si tu bene consideraveris de animalibus majoribus istis, invenies, quod processus naturae in eis est talis processus. Necesse est enim, ut proportiones et formae ejus sint in natura, secundum quas facit id, quod facit.

Digitized by Google

bis aus ihr die Form herausgehet, und zur Wirklichkeit kommt. Das Wirkende vereiniget nicht ſowohl das Getrennte, es bringt auch nichts in die Materie hinein, was nicht vorher da geweſen, ſondern es ziehet heraus, was der Möglichkeit nach in ihr enthalten war; dadurch verbindet es die Möglichkeit und die Wirklichkeit, die Materie und die Form, ohne das Subject, das die Möglichkeit enthielt, zu zernichten, und macht in dem Zuſammengeſetzten Form und Materie [72]). Dieſes beziehet ſich ſowohl auf die Subſtanzen, als die Accidenzen. Das Warme bringt nicht Wärme von außen in einen Körper, ſondern macht nur, daß die mögliche (gebundene) Wärme eine wirkliche Wärme wird. Die Bewegung wird nicht von dem Beweger äußerlich mitgetheilt, die Seele nicht äußerlich in die Materie hineingelegt, ſondern alles dieſes iſt nur eine Entwickelung der in der Materie verborgenen, in der Möglichkeit verſchloſſenen Form, daher muß das, was herauszieht, und

72) Averroes ibid. Tertia autem est opinio Aristotelis, et est, quod agens non facit nisi compositum ex materia et forma. Et hoc fit movendo materiam et transmutando eam, donec exeat de ea illud, quod est de potentia in ea ad illam formam in actu. — Sed agens apud Aristotelem non est congregans inter duo in rei veritate, sed extrahens illud, quod est in potentia ad actum, non destruendo subjectum recipiens potentiam, et tunc efficiuntur in composito duo, scilicet materia et forma. — Intentio igitur sermonis Aristotelis, quod conveniens fit a conveniente aut prope conveniente, non est, quod conveniens agit per se et per suam formam, formam sibi convenientis; sed est dicere, quod extrahit formam sibi convenientis ex potentia in actum, et non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum.

und was herausgezogen wird, gewissermaßen gleichartig seyn, doch ist eine durchgängige Gleichartigkeit nicht nothwendig. Daher vergleicht Aristoteles die Kräfte, welche in dem Samen der Pflanzen und Thiere sind, mit den künstlerischen Kräften, und nennt sie göttliche Kräfte, weil sie das Vermögen haben das Leben zu geben, und darin den Intelligenzen ähnlich sind, daß sie zum Endzweck hinführen. Dieses thun die Samen durch ihre innere Wärme, welche nicht selbst beseelt, aber auch nicht Feuer ist, weil dieses nur Wärme und Trockenheit, aber nicht die Form der Seele erzeuget, zerstöret, aber nicht belebet. Aristoteles nennet es daher gleichsam ein Kunstfeuer (ignis artificialis), welches die Kunst zu einer Wirkung abmißt, und die nicht beseelte Lebenswärme, und vergleicht es mit der Kunst und dem Verstande. Diese Wärme ist in den Samen, und entsteht von dem, der den Samen hat, und von der Sonne. Denn die Sonne und die übrigen Sterne sind das Princip des Lebens jedes Lebendigen. Die in der Erde und dem Wasser verbreitete Wärme der Sonne und Sterne erzeuget die Thiere, die aus der Fäulniß, und so auch alles, was nicht aus Samen entsteht, und überhaupt jede Form der Thierarten. Sie haben ein gewisses eigenthümliches Maß dieser Wärme nach der Quantität der Bewegung, der Nähe und Entfernung der Sterne. Dieses Maß kommt aus der göttlichen intellectuellen Kunst, welche einer allgemeinen Kunst, die viele Künste unter sich hat, ähnlich ist. Und so muß man es verstehen, wenn es heißt, die Natur macht ohne Erkenntniß alles vollkommen und zweckmäßig. Die Formen und Proportionen, welche in den Elementen durch die Bewegungen der Sonne und Sterne entstehen, sind die Platonischen Formen. Die wirkende Ursache aber schafft diese Formen nicht; denn sonst würde Etwas aus Nichts entstehen. Daher

wird die Form ſelbſt nicht erzeugt oder zerſtöret, außer nur accidentaliter, das iſt, durch die Entſtehung und die Zerſtörung des Zuſammengeſetzten. Wer dieſes feſt hält, der hält ſich von allen Irrthümern frei [73]). In dieſer Theorie, in welcher Averroes ſeine Gedanken mit denen des Ariſtoteles verſchmolzen hat, ſtützt er ſich auf den Grundſatz, daß aus Nichts Nichts geſchiehet; er findet darin das Richtige von allen übrigen entgegengeſetzten Meinungen mit Vermeidung des Irrigen derſelben. Darum beſtreitet er beſonders die Schöpfung und die unter den Arabern ſtark verbreitete Meinung, daß Gott die einzige wirkende Urſache ſey, und alles ohne Mittelurſachen ſelbſt thue.

Das Urweſen bringt alle Formen zur Wirklichkeit, dieſes iſt aber keine Schöpfung, weil

73) Averroes ibid. Ergo calores generati ex caloribus stellarum generantes quamlibet speciem specierum animalium, habent mensuras proprias illius caloris ex quantitatibus motuum stellarum et dispositionibus earum ad invicem in propinquitate et remotione. Et ista mensura provenit ab arte divina intellectuali, quae est similis uni formae unius artis principalis, sub qua sunt artes plures. Secundum hoc igitur est intelligendum, quod natura facit aliquid perfecte et ordinate, quamvis non intelligat, quasi esset rememorata ex virtutibus agentibus nobilioribus ea, quae dicuntur intelligentiae. — Aristoteles autem sustentatur super hoc, quod agens non invenit formam creando eam, quoniam si creasset eam, tunc aliquid fieret ex nihilo, et ideo forma apud ipsum non habet generationem neque corruptionem, nisi accidentaliter, sive per generationem et corruptionem compositi, et cum homo conservarit hoc fundamentum, nullus error accidet ei.

Digitized by Google

weil die Formen ſchon in der Möglichkeit vorhanden waren. Die Materie enthält ſie in der Möglichkeit; der erſte Beweger, Gott, ſie alle in der Wirklichkeit, weil er durch ſeine Bewegung den Grund von der Wirklichkeit aller in ſich enthält. Der erſte Beweger ordnet den Beweger des Sternenkreiſes, und dieſer die Form des Sternenkreiſes ſammt dem Beweger des Kreiſes des Saturns. Von dem Beweger des Saturnkreiſes wird die Seele und der Beweger des Jupiterkreiſes und einer von den Bewegern des Saturns geordnet; eben ſo von dem Beweger der Sphäre des Jupiter wird der Beweger des Kreiſes des Mars, die Seele dieſes Kreiſes, und der dritte Beweger, von dieſem aber die übrigen Beweger geordnet, von welchen die Bewegungen dieſes Planeten vollendet werden. Doch wir halten uns bei dieſer Hypotheſe nicht länger auf, bei welcher überhaupt Averroes ſchwankt zwiſchen der Emanationslehre und der Ariſtoteliſchen Bewegungstheorie, nach welcher die Formen durch Bewegung entwickelt werden 74).

Der Mondsbeweger iſt auch zugleich der thätige Verſtand (intellectus agens) oder das wirkende Princip, wodurch das mögliche Denken der menſchlichen Seelen zur Wirklichkeit übergeht. Da dieſe Theorie ſo viel Aufſehen gemacht, und in ſpäteren Zeiten zwei Parteien gebildet hat, deren Streit ſelbſt durch eine päpſtliche Bulle niedergeſchlagen werden mußte, ſo erfordert ſie, ſo unbedeutend ſie an ſich auch iſt, noch eine kurze Darſtellung. Sie gründet ſich überhaupt auf Ariſtoteles Anſicht von dem Denken, und die Analogie deſſelben zu dem ſinnlichen Vorſtellen, und die Annahme eines leidenden und thätigen Verſtandes. Indem ſie aber dieſe ſehr

74) Averroes *Epitome Metaphysicor.* l. IV. *Destructio destructionis.* p. 23. 26.

dunklen Philoſopheme aufklären ſoll, bringt ſie unvermerkt eine dem Ariſtoteles und dem griechiſchen Geiſte ganz fremde Anſicht hinein. So wie ſich das Sinnenobject verhält zu dem Sinne, ſo verhält ſich auch das denkbare Object zu dem Verſtande. Beides iſt ein receptives Vermögen, ſein Weſen beſtehet darin, daß es etwas aufnimmt. Bei dem ſinnlichen Vorſtellen findet ſich dreierlei: erſtens das Aufnehmende (recipiens), dieſes iſt das Organ des Sinnes; zweitens das in ihm aufgenommene (receptum), nämlich das Empfindungsvermögen (virtus sensibilis), welches in dem Organe iſt; drittens der Beweger, durch welchen wirklich empfunden wird; dieſer iſt außer der Seele, wie das Licht bei dem Sehen. Dieſe drei Dinge müſſen auch bei dem Denken gefunden werden, nämlich der empfangende oder materiale Verſtand (recipiens intellectus); der empfangene Verſtand (intellectus receptus), nämlich das Denkbare, welches empfangen gegeben wird; und endlich der bewegende, wirkende Verſtand, der abgeſondert iſt [75]). Der materiale Verſtand iſt eine Subſtanz, die nicht in dem Körper verbreitet iſt, ſondern nur darum der materiale heißt, weil er ſich überhaupt, wie die Materie zur Form, oder wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit,

75) Averroes *de animae beatitudine.* Et manifestum est, quod sensus in tribus consistit. Unum est recipiens, et hoc est membrum sensitivum. Aliud est receptum in eo, videlicet sensibilis virtus fixa in membro sensitivo. Tertium est motor, qui [quo] sentitur in actu, videlicet extra animam, ut lux in visu. Similiter haec tria in intellectu reperiri debent: intellectus recipiens, ut intellectus materialis; intellectus receptus, ut intelligibile, quod est speculativum acquisitum, et intellectus motor et agens ut abstractus.

Digitized by Google

keit, verhält; er iſt nicht erzeugt, noch vergänglich, denn ein Ding in der bloßen Möglichkeit entſtehet ſo wenig, als es untergehet. Dieſer materiale Verſtand hat das Vermögen, den Verſtand in der Wirklichkeit aufzunehmen, wodurch beide eins werden. Es gehet dadurch keine Veränderung vor, wie bei dem Empfinden, denn dieſes iſt ein Leiden mit einem Verändertwerden, aber das Denken iſt ein Leiden ohne Verändertwerden, da dasjenige, was es aufnimmt, die Wahrnehmung des Denkbaren, nicht von dem Aufnehmenden weſentlich verſchieden iſt [76]).

Was iſt aber nun der thätige (agens) Verſtand? Die materialen Formen bewegen den materialen Verſtand, und machen ihn zum wirklich denkenden. Dieſe Fähigkeit aber haben dieſe Formen nicht, in ſo fern ſie in der Materie, ſondern in ſo fern ſie Formen ſind; denn ein materiales Ding kann unmöglich auf ein immateriales, als der materiale Verſtand iſt, wirken, außer nur in ſo fern ſie Formen ſind. Die materialen Formen bewegen alſo, wenn ſie empfunden worden, den materialen Verſtand, nachdem ſie das Seyn derjenigen Formen erhalten haben, welche nothwendig nicht in der Materie ſind. Dieſe Form iſt nun dasjenige, was die materialen Formen beſtimmt, daß ſie ein Denken zuwege bringen. Alles, was nun macht, daß Etwas eine Thätigkeit des Denkens bewirkt, iſt nun ſelbſt nothwendig ein Verſtand. Es

76) Averroes ibid. Nec existimes, ut propter hoc permutetur in seipso, ita ut efficiatur aliud in se, et ut recipiat per modum sensus, hoc est, ut permutetur; imo specialiter in hoc contrarius est ipsi sensus esse, quia sensus est passio cum permutatione. Sed quod recipit intellectus ab intelligibili est solum receptio apprehensionis, quae quidem apprehensio est idem, quod ipse.

Es gibt alſo einen thätigen Verſtand, welcher bewirkt, daß die materialen Formen ſowohl, als die abſtracten Formen gedacht werden, und daß er, das Denken Bewirkende, ſelbſt gedacht wird, ſo wie die Sonne dem Geſicht das Licht gibt, und dadurch bewirkt, daß die möglichen Farben wirklich geſehene Farben werden, und auch die Sonne, als das das Sehen Bewirkende, ſelbſt geſehen wird [77]). So leitet er das wirkliche Denken von einer

77) Averroes ibid. Et remansit nobis declarare, quomodo formae materiales movent intellectum materialem, et reducunt eum in actum, sicut sensatum sensum. Hanc autem praeparationem non habent formae, in quantum sunt in materia, sed in quantum formae; nam impossibile est, rem materialem operari in immaterialem, nisi in quantum est forma solum. Formae igitur materiales sensatae movent intellectum materialem, cum acquirunt esse formarum, quae de necessitate non sunt in materia. Haec autem est forma illa, quae inducit formas materiales efficere intellectionem. Et scis, quod omne, quod inducit aliquid facere rem intellectus, est intellectus necessario, et ideo dicitur, quod formae materiales sunt intelligibiles in potentia, et oportet, quod habeant unum agens, quod extrahat eas de potentia ad actum; sicut habet quodlibet, quod est in potentia. Et sicut res, quae apprehenditur a sensu visus, apparet per illud, quod videtur, quod est sua causa, ut est lux, per hanc eandem rationem est proportio intellectus abstracti cum materiali similis proportioni primi apparentis, videlicet lucis cum sensu visus. — Verbi gratia, scis, quod comparatio intellectus agentis ad hominem est sicut comparatio solis ad sensum visus, et ut sol dat visui lucem, et postea per hanc lucem, quam recipit videns a sole, efficitur videns ipsum solem in actu, qui fuit causa faciens ipsum videre rem in actu, et quod omnes colores, qui erant appa-

einer immateriellen Subſtanz, einer Intelligenz her, die er an andern Orten beſtimmt den Beweger des Mondes nennt, an andern Orten aber anders beſtimmt; doch er deutet ſelbſt an, daß er von dieſem, ſo wie überhaupt von der Ordnung der Beweger der Himmelskörper, nur problematiſch rede [78]). Doch wie er ſich aber auch darüber erkläret haben mag, ſo iſt ſo viel einleuchtend, daß er für das Denken aller Menſchen nur ein einziges Princip außer dem Denkvermögen annimmt; wiewohl, wenn dieſes Princip auf jeden einzelnen leidenden Verſtand gewirkt hat durch die Formen, eine Vereinigung der einzelnen Verſtandeswesen mit dem thätigen Princip erfolgt, weil alsdann jedes ſich als eine abgeſonderte denkende Subſtanz, und zugleich das Princip des Denkens erkennet. In dieſer Vereinigung beſtehet die Glückſeligkeit der denkenden Weſen.

Uebrigens hat Averroes in einzelnen Punkten das Ariſtoteliſche Syſtem näher beſtimmt, zum Theil auch erweitert.

apparentes in actu, similiter intellectus agens facit, quia tribuit homini esse impressum in virtute rationali, quod habet comparationem cum anima rationali, quam habet lux cum visu, et cum illa eadem re intelligit anima rationalis id, quod fecit eam intelligere, et reducuntur per hoc ea, quae erant potentia intelligibilia, ad actu intellecta, et reducitur, ut sit ipsa idem cum intellectu agente, et efficitur intellectus, quod non erat prius, et reducit se ad intelligibile, hoc est, ut intelligat se, quod non erat prius. Igitur reducuntur omnia haec, quae tria sunt, in unum, quando sunt in actu, et res, quae erat attributa materiae, reducitur ad esse divinum.

78) Averroes *Epitome Metaphysicor.* Tractat. IV. Intellectus agens ordinatur ex ultimo horum in ordine, et ponamus ipsum esse motorem orbis Lunae. *de Anima*, l. III.

Digitized by Google

weitert. Die ontologiſchen Begriffe erhielten durch ihn mehr Beſtimmtheit, die Terminologie mehr Feſtigkeit. Die Unſterblichkeit leate er auch der Seele, als einer Subſtanz, welcher die Möglichkeit des Denkens zukommt, wiewohl aus einem unſtatthaften ontologiſchen Grunde, bei. Die Vorſehung, doch mit Ausnahme der ſpeciellen, ſetzt er durch manche treffliche Bemerkungen über die Weisheit in dem Weltganzen und die Geſetzmäßigkeit in dem Naturgange in das Licht. Auch über die Erkenntniß Gottes, und ihren weſentlichen Unterſchied von der menſchlichen, kommen ſehr gute Bemerkungen vor 79).

Es gab unter den Arabern auch verſchiedene philoſophiſche Schulen, welche einestheils beweiſen, daß daß das philoſophiſche Denken unter ihnen wirklich in Gang gekommen war, anderntheils aber auch, wie unvollſtändig und lückenhaft noch unſere Kenntniß des Philoſophirens bei den Arabern iſt. Die meiſten dieſer Schulen entſtanden durch das Verhältniß der Vernunft und der Philoſophie zu dem Mohammedismus als offenbarter Religion, oder durch das Verhältniß des Rationalismus zu dem Supernaturalismus. Einige Denker gingen bei ihren Forſchungen, welche die Religion zum Gegenſtande hatten, von gewiſſen philoſophiſchen Principien aus, und ſuchten nach dieſen die Religionswahrheiten in Zuſammenhang zu bringen; andere aber legten dabei gewiſſe Sätze der Religion als unbeſtreitbar gewiß zum Grunde, und bauten darauf das Syſtem der Philoſophie und Religion. So nahmen Einige das Ariſtoteliſch-Alexandriniſche Syſtem, und mit demſelben die Ewigkeit der Welt an, und ſuchten damit die poſitive Religion, die

79) Averroes *Epitome Metaphysicor.* Tract. IV. *Destructio destructionis.* Disp. X. XI. p. 46. 48.

die dem Buchſtaben nach dieſer Ewigkeit widerſprach, zu vereinbaren; Andere dagegen nahmen nach dem Buchſtaben einen Weltanfang an, und ſuchten dieſes Dogma philoſophiſch zu begründen. Jene hießen ſchlechthin Philoſophen, dieſe aber die Redenden (Medabberim, Loquentes), oder die raiſonnirenden Religionsphiloſophen, welche ſich den ſogenannten Philoſophen entgegen ſetzten [80]). Dieſe Medabberim nahmen an, die Welt ſey entſtanden, und nicht ewig, ſie müſſe daher einen Urheber und Schöpfer haben, dem Einheit und Unkörperlichkeit zukomme; aber in den Beweiſen und Principien dieſer Sätze waren ſie uneinig, und bildeten mehrere Nebenparteien.

Die Hauptſätze, worauf die Medabberim ihre Demonſtration gründeten, ſind nach dem Maimonides folgende:

1) Alle Körper, welche das Weltganze ausmachen, beſtehen aus ſehr kleinen Beſtandtheilen, welche ihrer Kleinheit wegen keine weitere Theilung zulaſſen, und keine Quantität haben, oder aus Atomen. Durch die Verbindung mehrerer derſelben

80) Averroes in XII. libr. *Metaphyſicor.* comment. 18. (Man ſehe oben Note 67.) Moses Maimonides More Nevochim. L. 1. c. 71. p. 133. 135. Summa rei eſt, quod omnes Loquentes, tam primi ex Graecis, qui Chriſtiani facti ſunt, quam Ismaelitae, in principiis ſuis exſtruendis non sequuti ſint vel attenderint ad ipsam rei, unde ea desumpserunt, naturam, sed tantum viderint, quomodo res deberet esse comparata, ad sententiam ipsorum confirmandam, vel saltem non destruendam: et postea, cum hoc perceperunt, audacter rem ita se habere asseruerint, probationibus super hac re adductis, principiisque suis eisdem superstructis.

selben entstehen Körper, denen eine Größe zukommt. Alles Entstehen ist Zusammensetzung, und alle Zerstörung ist Trennung dieser Atomen. — Wenn sie in dieser Atomenlehre bis hieher mit dem Epikur übereinstimmen, so entfernen sie sich von demselben darin, daß sie behaupten, die Atomen seyen nicht ewig, sondern werden von Gott immerzu von neuem erschaffen, und nach Belieben auch zernichtet.

2) Es gibt einen leeren Raum, weil sonst die Körper sich nicht bewegen könnten.

3) Die Zeit bestehet aus vielen Augenblicken, welche ihrer geringen Dauer wegen nicht weiter getheilt werden können. Bewegung ist der Uebergang der Atomen einer Substanz von dem einen Theil bis zu dem nächstfolgenden. Es gibt keine langsamere oder geschwindere Bewegung, denn diese relative Geschwindigkeit ist nur Sinnenschein, der dadurch entsteht, daß eine Bewegung mehr Ruhepunkte hat, als die andere.

4) Die Accidenzen existiren, und sie sind den Substanzen hinzugefügt. Kein Körper kann ohne Accidenz seyn. Von entgegengesetzten Accidenzen kommt nothwendig Eines jedem Körper zu. Wenn einer Substanz nicht Leben zukommt, so muß ihr Tod zukommen.

5) Die Existenz einer einzelnen Substanz oder eines Atoms wird in ihren Accidenzen erhalten, so daß sie nicht ohne dieselben seyn kann. Die Accidenzen, die einem Körper zukommen, sind ihm nicht eigenthümlich als einem Ganzen, sondern sie gehören jedem Atom an, aus welchem der Körper besteht.

6) Kein

6) Kein Accidenz dauert länger als einen Augenblick. So bald als Gott eine Substanz schafft, so schafft er zugleich mit derselben auch ein Accidenz. Allein kein Accidenz dauert zwei Augenblicke hindurch; so wie es erschaffen worden, so höret es auch wieder auf. An die Stelle des verschwindenden Accidenz schafft daher Gott unaufhörlich ein neues Accidenz von derselben Art, so lange als diese Substanz fortdauern soll. Sobald als er dieses unterläßt, höret das Accidenz und mit ihm die Substanz auf. Wenn z. B. ein Mensch ein rothes Kleid färbt, so verband Gott in demselben Augenblicke, als er diese Färbung vornimmt, dieses Accidenz mit dieser Substanz, und schafft es so viele Augenblicke hindurch, als sie dauert. Wenn der Mensch die Schreibfeder bewegt, so schafft Gott nach der Secte Asteria vier Accidenzen, den Vorsatz zur Bewegung, die Fähigkeit zu bewegen, die Bewegung der Hand, und die Bewegung der Feder. Von diesen vier Accidenzen stehet keines in dem Causalverhältniß zu einem andern, daß es aus demselben folge, sondern Gott ist die einzige Ursache in der Welt. Doch glauben einige von der Secte der Muatzali, daß einige Accidenzen fortdauern, andere nicht, ohne zu bestimmen, welche.

7) Die Privationen, z. B. Ruhe, Tod, Unwissenheit, sind ebenfalls Realitäten, die den Substanzen hinzugefügt worden, also Accidenzen, welche von Gott immer ohne Unterlaß erschaffen werden. Einige aus der Secte der Muatzali sagen, einige von den Privationen seyen keine Realitäten, Ermattung sey Beraubung der Kraft, Unwissenheit Beraubung der Weisheit; dieses sey aber nicht der

Fall

Fall bei der Finſterniß und der Ruhe, die wirkliche Realitäten ſeyen:

8) Es gibt nichts Reales außer Subſtanzen und Accidenzen. Die natürlichen Formen ſind nichts anders als Accidenzen.

9) Kein Accidenz kann das Subject eines andern Accidenz ſeyn, ſo daß dieſes von jenem und mittelbarer Weiſe von einer Subſtanz ausgeſagt werde. Denn jedes Accidenz kann in jeder Subſtanz exiſtiren, keine Subſtanz hat ein ihr eigenthümlich zukommendes Accidenz, und jedes Accidenz dauert nicht zwei Augenblicke.

10) Alles, was man ſich einbildet, iſt auch möglich für den Verſtand. Die Himmelsſphäre könne in den Erdkreis verwandelt werden, und umgekehrt; der Menſch könne ſo groß ſeyn, wie ein Berg, vielköpfig ſeyn, durch die Luft fliegen, ein Elephant könne wie ein Floh, und ein Floh wie ein Elephant ſeyn. Es ſey zwar gewöhnlich, daß die Erde ſich gegen den Mittelpunkt bewege, das Feuer in die Höhe, daß das Feuer erwärme, und das Waſſer kalt mache; allein das Gegentheil ſey zwar nicht gewöhnlich, aber auch nicht unmöglich, weil ſich das Gewöhnliche ändern könne. Unmöglich ſey nur, was ſich widerſpreche. — Dieſes war eine nothwendige Folge, da ſie keine unveränderliche Natur, keine Naturgeſetze annahmen.

11) Es gibt nichts Unendliches, weder in dem Zugleichſeyn, noch in der Folge, denn jede Linie, jede Zeit iſt eine endliche Größe; auch nicht eine unendliche Reihe von Urſachen.

12) Die

12) Die Sinne ſtellen uns nicht durchgängig die Wahrheit dar. Denn theils iſt den Sinnen vieles verborgen wegen der Kleinheit, wie Atomen, oder wegen der Entfernung, z. B. die Bewegung des Himmels; theils irren auch die Sinne in der Wahrnehmung der Objecte, da das Große wegen der Entfernung klein, ein kleines Ding in dem Waſſer groß, das Krumme gerade u. ſ. w. ſcheint. Dieſen Satz brauchen ſie, um mehrere Inſtanzen, die mit einigen ihrer Behauptungen ſtreiten, z. B. daß es einen leeren Raum gebe, zu entfernen [81]).

Hieraus beweiſen ſie auf verſchiedene Weiſe, daß die Welt von Gott erſchaffen worden. Denn da die Welt aus Subſtanzen und Accidenzen beſteht, alle Accidenzen aber jeden Augenblick von neuem geſchaffen werden, ſo folgt, daß auch die Subſtanzen erſchaffen ſind. Da ferner der Welt eine mögliche Exiſtenz zukommt, — hätte ſie eine nothwendige Exiſtenz, ſo wäre ſie Gott ſelbſt — und dasjenige, was möglich iſt, ſowohl exiſtiren, als nicht exiſtiren kann, und ihm eben ſo wohl die Exiſtenz, als die Beraubung derſelben, zukommt, ſo muß es ein Weſen geben, welches die Exiſtenz der Welt der Beraubung derſelben vorgezogen hat [82]). Nicht weniger leiten ſie aus

81) Moses Maimonides *More Nevochim*, P. 1. c. 73.

82) Moses Maimonides ibid. c. 74. Via sexta est, praeponderatio existentiae super privationem. Apud quosvis homines in confesso est, mundum esse existentiae possibilis. Nam si existentiam haberet necessariam, esset Deus ipsemet. Possibile autem est id, quod possibile est ut existat, et possibile est ut non existat, cuique

aus jenen Prämiſſen mehrere Beweiſe für die Einheit Gottes ab, z. B. Gäbe es zwei Götter, ſo würde folgen, daß es Subſtanzen gebe, welche entweder keines von zwei entgegengeſetzten Accidenzen, oder beide zugleich haben; das Eine ſey aber ſo unmöglich, als das Andere. Wollte z. B. der eine Gott, daß eine Subſtanz warm, der andere, daß ſie kalt werde, ſo würde ſie entweder weder warm noch kalt, oder warm und kalt zugleich ſeyn. Da der eine Fall aber ſo unmöglich ſey, als der andere, ſo folge, daß nur Ein Gott vorhanden ſey [83]). Wir ſehen aus dieſem, daß die philoſophiſchen Köpfe bei den Arabern nicht weniger, als bei den Chriſten, bemüht waren, die Hauptſätze der herrſchenden Religion philoſophiſch zu beweiſen, und daß vorzüglich durch dieſes Streben, ſo wie durch die verſchiedenen Parteien, welche dazu andere Wege wählten, die Metaphyſik ausgebildet worden ſey.

Der Mann, von dem wir, außer den Arabern ſelbſt, die beſtimmteſten Nachrichten von dieſen, zum Behufe der Religion angeſtellten Speculationen erhalten haben, Moſes Maimonides, war ſelbſt ein philoſophiſch gebildeter Jude, von ſehr hellem Verſtande und treffender Beurtheilungskraft. Rabbi Moſes Ben Maimon, der von den Juden vorzugsweiſe Moſes, oder der ägyptiſche Moſes genannt wurde, war zu Cordova in Spanien 1131 geboren, und von ſeinem Vater in dem jüdiſchen Religionsglauben unterrichtet; nach-

cuique non magis convenit existentia quam privatio. Quocirca id, quod existit existentia possibili, ita ut aeque possibilis sit existentia atque privatio illius; illud, inquam, probat nobis, esse praeponderatorem, qui praeponderarit existentiam privationi illius.

83) Moses Maimonides ibid. c, 75.

nachher wurde er von Thophail und Averroes in der Heilkunde und Philoſophie unterwieſen. Außerdem ſtudirte er die Werke der Philoſophen, beſonders des Ariſtoteles. Dadurch wurde er aber ſeinen bigotten Glaubensgenoſſen verdächtig und verhaßt, und der Verfolgungen wegen genöthiget, ſich nach Cairo zu begeben. Ob er gleich bei dem Sultan von Aegypten Leibarzt wurde, und von ihm die Erlaubniß erhielt, ein Lehrinſtitut zu Alexandrien zu errichten, ſo war er doch auch hier nicht vor den Verfolgungen ſicher, ſondern mußte unſtät von einem Orte zum andern wandern. Er ſtarb 1205. Die Schriften dieſes Rabbi, vorzüglich ſein More Nevochim oder Doctor perplexorum, geben einen vortheilhaftern Begriff von der wiſſenſchaftlichen Bildung und Ueberlegenheit ſeines Geiſtes, als von der wiſſenſchaftlichen Cultur der Juden, welche zwar früherhin die Lehrer der Araber geweſen waren, jetzt aber meiſtentheils in die Schulen der Araber gingen, und dadurch die Mittelsperſonen wurden, welche die wiſſenſchaftlichen Bemühungen der Araber den Abendländern bekannt machten. Sein More Nevochim iſt eine Art von Religionsphiloſophie zur Aufklärung der jüdiſchen Religionsſätze, zur Berichtigung der groben ſinnlichen Begriffe von Gott, die ſich unter den Juden nach dem Buchſtaben des alten Teſtaments verbreitet hatten, und zur Widerlegung der irreligiöſen Vorſtellungen; es iſt mit einem Worte ein Verſuch, das Poſitive der Religion durch Philoſophie zu begründen und zu läutern, welcher, obgleich Maimonides im Ganzen ſich zu der Ariſtoteliſch-Alexandriniſchen Philoſophie bekennet, wie er ſie bei den Arabern gehört hatte, dennoch von ſeiner geſunden Vernunft, von ſeinem philoſophiſchen Geiſte, und von ſeinen mathematiſchen Einſichten einen rühmlichen Beweis ableget, und von ihm unter günſtigeren Umſtänden, bei weniger Intoleranz der Oberen, weit mehr erwarten

warten ließ. Ungeachtet er den Menschen für den Mikrokosmus hält, ein fünftes Element annimmt, worin das Wesen der obersten Himmelssphäre besteht, durch welche die ganze Welt bewegt wird, und alles seine eigenthümlichen Kräfte, als das Vermögen der Mischung und Zusammensetzung, die vegetative Kraft, das Empfindungsvermögen, die Denkkraft erhält; ob er gleich behauptet, daß die oberste Sphäre das ist, was in dem menschlichen Körper das Herz, daß die Sterne unbeweglich an ihrer Sphäre angeheftet sind, und nur vermittelst derselben bewegt werden; so spricht er doch über viele Dinge, die von den Anhängern dieser Philosophie für ausgemacht gehalten wurden, z. B. von den Intelligenzen der Sphären, von dem abstracten thätigen Verstande, problematisch, verwirft die Chimären der Cabbala, und erklärt sich für die gesunde Maxime: die Natur der Dinge richtet sich nicht nach den Meinungen der Menschen, sondern die Meinungen müssen sich nach der Natur der Dinge richten [84]). Es enthält viele treffliche Gedanken und Maximen für das Philosophiren, eine Menge von Materialien für die Philosophie überhaupt, und besonders für die philosophische Religionslehre, außerdem viele brauchbare Nachrichten und Aufklärungen über die Beschaffenheit der Philosophie bei den Arabern, und die verschiedenen Modificationen, die sie unter denselben erhielt. Man kann sich daher vorstellen, wie angenehm und willkommen dieser Werk zu den Zeiten der Scholastiker war. Albert der Große und Thomas von Aquino führen es häufig an.

84) *More Nevochim.* P. 1. c. 71. 72.

Verbes-

Verbesserungen und Druckfehler.

S. 16 Anmerk. 3) Z. 5 Arten derselben lies: desselben
— 30 Z. 10 Halas l. Hales
— 34 Z. 1 Halas l. Hales
— 38 Z. 1 Scotus, Erigena l. Scotus Erigena
— 40 Z. 18 Nebengewicht l. Uebergewicht
— 51 Z. 11 Adalberous l. Adalberons
— 57 Anm. 8) Z. 9 Leon l. Laon
— 62 Anm. 15) Z. 5 Clairvau l. Clairveaux
— 63 Z. 4 des formalen Denkens der Dialektik l. des formalen Denkens und der dürren Dialektik
— 66 Anm. 16) Z. 3 Pitleus l. Pitseus
— 72 Anm. 20) Z. 5 v. u. submittent l. submittant
— 107 Z. 22 Beaugendon l. Beaugendre
— 145 Z. 3 v. u. als l. sondern
— 146 Z. 5 v. u. denn er zeigt an, was sie soll, weil es ihr gegeben ist, anzuzeigen, — und sie würde nicht beides aussagen, wenn es ihr nicht gegeben wäre. l. denn er zeigt an, was er soll, weil es ihm gegeben ist, anzuzeigen, — und er würde nicht beides aussagen, wenn es ihm nicht gegeben wäre.
— 165 Anm. 15) Z. 3 κειται l. κειται
Z. 5 ὑφεστωτα παραιτησομαι l. ὑφεστωτα, παραιτησομαι
— 214 Anm. 59) Z. 5. v. u. sine ratio l. sine ratione
— 216 Anm. 61) Z. 19 percipit. Omnia l. percipit, omnia
— 229 Anm. 74) Z. 3 in corporea l. in incorporea
— 233 Anm. 76) Z. 12 positam l. positas
Z. 3 v. u. intilligentiore l. intelligentiore
— 258 Anm. 96) Z. 3 v. u. ab aeterno et l. ab aeterno nec
— 265 Anm. 106) letzte Zeile. Häccitäten l. Häcceitäten
— 269 Z. 13 den man am höchsten liebt und geliebt wird l. den man am höchsten liebt,
— 287 letzte Zeile. Entrückung l. Entzückung
— 291 letzte Zeile. Bewegung ist ein Accidenz, welches auf eine Veränderung des Subjects abzielt l. Bewegung ist ein Accidenz, welches nach irgend einer Veränderung des Subjects bemerkt wird.

S. 293

Digitized by Google

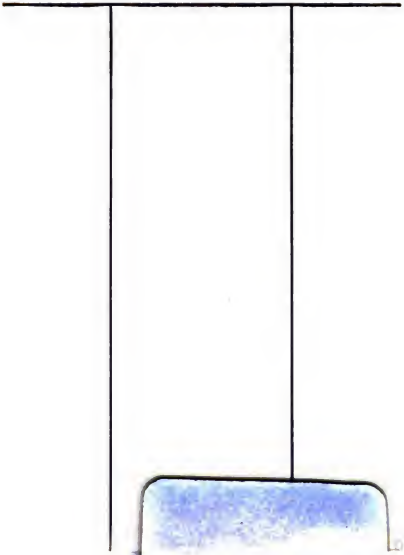
S. 293 Anm. 146) Z. 3, causam l. causae
— 296 Z. 10 v. u. nähme l. nehme
— 315 Anm. 152) Z. 5 magitum l. mugitum
— 316 Z. 1 wenn l. wenn nicht
— 318 Anm. 156) Z. 9 loeatum l. loeutum
— 330 Anm. 168) letzte Zeile ipsum l. ipsam
— 331 Z. 2 Denk-Menschen l. Denk-Maschinen
— 337 Z. 7 oder l. aber
— 339 Z. 13 Montagne l. Mortagne
— 344 Anm. 186) Z. 15 Parvipensanen l. Parripentaner
— 366 Z. 19 Barytus l. Berytus
— 374 Z. 6 und 8 Alkandi l. Alkendi
— 375 letzte Z. Bachara l. Bochara
— 377 Z. 7 Bachara l. Bochara
— 384 Z. 9 v. u. Thopheil l. Thophail
— 400 Anm. 39) Z. 4 involationes l. involutiones
— 412 Z. 4 Avenpaca l. Arempace
— 426 Anm. 64) Z. 2 Zunarae l. Zimarae
— 429 Z. 8 ((Philonocius) l. (Philoponus)

Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 008 461 217

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.



Digitized by Google